WILHELM BOUSSET

APOPHTHEGMATA



APOPHTHEGMATA

Studien
zur Geschichte des ältesten Mönchtums

von

WILHELM BOUSSET
weiland Professor der Theologie in Gießen

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

THEODOR HERMANN und GUSTAV KRÜGER



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen
1 9 2 3

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Vier Jahre, die letzten seines Lebens, habe ich das Glück gehabt, mit Wilhelm Bousset an einer Fakultät zusammenarbeiten zu dürfen. Unser reger Verkehr hat mir einen tiefen Einblick verschafft in die Werkstatt seiner Gedanken, und immer von neuem hat mich Bewunderung erfüllt über die schier unerschöpfliche Fülle von Problemen, die seinen reichen Geist beschäftigten. Die Richtung meiner eigenen Studien führte uns auf einem besonderen Gebiete, der Erforschung der Geschichte des ältesten Mönchtums, zu gegenseitigem Austausch zusammen. Trotzdem ich somit besser vorbereitet war als irgendein anderer, war ich doch erstaunt, in seinem Nachlaß eine solche Summe tiefbohrender Arbeit niedergelegt zu finden, nicht etwa ungeordnete Bausteine, sondern festgefügte Werkstücke, die nur einer leichten Polierung bedurften. Folgende kleinere Abhandlungen sind aus diesem Nachlaß bereits zur Veröffentlichung gelangt: 1. Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum: Festgabe für Harnak, Tübingen, Mohr, 1921, S. 102—116; 2. Zur Komposition der Historia Lausiaca, der Schlußteil eines in den Göttinger Nachrichten 1917 veröffentlichten Aufsatzes: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 21 (1922) S. 81—98; 3. Der verborgene Heilige: Archiv für Religionswissenschaft 21 (1922) S. 1—17; 4. Das Mönchtum der sketischen Wüste: Zeitschrift für Kirchengeschichte 42, N. F. 5 (1923), S. 1—41.

Schon bei der Drucklegung dieser Aufsätze hatte ich mich der freundlichen Unterstützung des Herrn Pfarrers Lic. Theodor Hermann in Hirschberg bei Diez a. d. Lahn zu erfreuen, den Bousset zu selbständiger Arbeit auf diesem Gebiet angeregt hatte. In noch weit größerem Maße genoß ich seine sachkundige Unterstützung bei der Veröffentlichung der umfangreichen Studien, a potiori „Apophthegmata" betitelt, die ich den Fachgenossen in diesem Bande vorlegen darf, in der sicheren Erwartung, damit einen starken Widerhall bei allen in der Geschichte des ältesten Mönchtums bewanderten Forschern zu finden. Es ist kein Zweifel, daß Bousset seine „Studien" als abgeschlossen angesehen hat, und die sorgfältige Nachprüfung durch Pfarrer Hermann hat ergeben, daß er dazu berechtigt war. In bezug auf die Apophthegmata-Studien hat Hermann alle von Bousset benutzten Werke eingesehen und die daraus entnommenen Zitate nachgeprüft, außer dem, was die armenische Ueberlieferung enthält, und dem Paulos Euergetinos. Dessen Werk war selbst in Göttingen angeblich nicht vorhanden, obwohl Bousset (vgl. S. 15 Anm. 5) es dort benutzt oder von dort entliehen hatte. Doch ist der Schade gering: denn, da sich die Zitate mit wenigen Ausnahmen als sorgfältig angegeben erwiesen haben, auch mit Hilfe der Tabellen eine gegenseitige Kontrolle leicht durchgeführt werden konnte, so dürfen auch die nicht verglichenen Zitate als zuverlässig angenommen werden. Durch einen unglücklichen Zufall kamen die beiden anderen Abhandlungen (Pachomios, Euagrios) erst kurz vor der Drucklegung in Hermanns Hände, so daß es nicht

mehr möglich war, alle Stellen zu vergleichen; doch ist es überall da geschehen, wo Bedenken auftauchen konnten.

Auf die gewaltige Arbeit, die in diesen „Studien“ angehäuft ist, brauche ich nur leise hinzudeuten. Doch möchte ich wenigstens der ausführlichen Tabellen und Register zu den Apophthegmata (S. 93—208) besonders gedenken, weil ich weiß, mit welcher Liebe und Sorgfalt Bousset über ihnen gesessen hat, und welche Freude es ihm bereitet haben würde, diese mühsamen Nachweise, deren Wert nur der ebenso Sachverständige voll ermessen kann, gedruckt zu sehen. Wichtig ist mir aber, zu betonen, daß sich die Studie über die Apophthegmata keineswegs nur an den engbegrenzten Kreis der Sachverständigen wendet. Vielmehr bringt das Kapitel über Entstehungszeit, Wachstum und Wert der Apophthegmenliteratur und mehr noch das über ihre literarische und religionsgeschichtliche Bedeutung so viel Neues und allgemein Interessantes, daß sich jeder davon Kenntnis zu nehmen verpflichtet fühlen sollte, dem das Studium hellenistischer Kleinliteratur am Herzen liegt. Im besonderen gilt das von den Evangelienforschern. Es war mir eine Freude, meinem Herrn Kollegen Karl Ludwig Schmidt für seine Abhandlung über „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“ in der Festschrift zu Hermann Gunkels 60. Geburtstag [1]) diese Abschnitte zur Einsicht überlassen zu können. Wie fruchtbare Folgerungen er daraus gezogen hat, mag man in seiner Abhandlung nachlesen.

Bei seinen Untersuchungen zur Vita Pachomii hat Bousset leider die Anecdota Oxoniensia von W. E. Crum übersehen [2]). Die dort veröffentlichten koptischen Bruchstücke können freilich seine Darlegungen nur ergänzen und bestätigen. Uebrigens werden wir bald eine kritische Ausgabe der koptischen Pachomica von Th. Lefort (Löwen) im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium erhalten [3]). Derselbe Gelehrte hat unlängst den abschließenden Nachweis geliefert, daß die Pachomiusregel ursprünglich koptisch abgefaßt war [3]). Bezüglich der Vita schreibt er: „Nous ne voulons pas prétendre que les récensions grecques des vies de Pachome et de ses premiers successeurs soient de simples adaptations voire des traductions de rédactions coptes; nous

---

1) Εὐχαριστήριον 2. Teil (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 19, 2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1923, S. 50—134; auch gesondert erschienen.

2) Anecdota Oxoniensia — Semitic Series. Part. XII: Theological Texts from Coptic Papyri, edited with an appendix upon the arabic and coptic versions of the Life of Pachomius, by W. E. Crum, M. A., Hon. Ph. D. Berlin. VIII, 205 S. Oxford 1913. Dazu vgl. die inhaltreiche Besprechung von Th. Lefort, Le Muséon, Ser. 4, t. 1 (1919). Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Crum.

3) Vgl. Th. Lefort, Un texte original de la Règle de Saint Pacôme. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1919, S. 341—348 und La Règle de S. Pachôme (Etude d'approche). Le Muséon, Ser. 4 t. 1 (1919), S. 61—70. Drei koptische Blätter aus dem weißen Kloster (Bibliothèque nationale Cod. copt. 129 [13] fol. 4—6) enthalten die Nummern 87—128 (130 ? Lefort macht verschiedene Angaben) der Uebersetzung des Hieronymus, deren Zuverlässigkeit dadurch erprobt wird. Lefort verweist auf H. Munier, Manuscrits coptes, Le Caire 1916, Nr. 9250: zwei Blätter, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert, deren Text dem entspricht, was Migne Ser. Lat. 23 Sp. 81—84 als praecepta atque iudicia S. P. N. Pachomii gedruckt ist. Die Kenntnis der Abhandlungen Leforts verdanke ich Herrn Crum, der sie mir zur Einsicht überließ. — Auch auf die Abhandlung von André Wilmart, Le recueil latin des apophthegmes, Revue Bénédictine 34, 1922, 185 bis 198, hat er mich verwiesen; ich habe sie leider noch nicht einsehen können. Das Buch von A. H. Salonius, Vitae Patrum, Lund 1922, ist in den Anmerkungen verwendet worden. — Neuerdings hat Paulus Bruno Albers im 16. Heft des jetzt von ihm herausgegebenen Florilegium patristicum die Regeltexte und Verwandtes zusammengestellt (Bonn, Hanstein, 1923). Leider entstellen überaus zahlreiche Flüchtigkeitsfehler und Druckversehen die an sich willkommene Ausgabe.

pensons que s'il existe une ou plusieurs rédactions coptes originales il fut également composé en grec, d'après des sources généralement coptes, au moins une recension grecque qui fut à son tour traduite et souvent retravaillé en copte, et représentée en cette langue principalement par B (texte bohairique du codex Vatic. 69 édité par Amélineau dans les Annales du Musée Guimet XVII [Bousset M; vgl. S. 210]) et en Sahidique par les codd. S 4 S 5 et S 6 (nos 1, 5 et 4 de la liste de M. Crum dans Theological Texts from Coptic Papyri, Oxford 1913, pp. 183—188)". Zwei Kleinigkeiten in Boussets Text hat Herr Crum bei einer freundlichen Durchsicht bemängelt: das Manuskript der thebaischen Fragmente ins 6. Jahrhundert zu setzen (S. 221 Anm. 5), sei unmöglich, da die von Bousset angezogene Notiz am Schluß von der Sarazenenära spricht; ebenso sei die Gleichsetzung von Tsi und Tismini (S. 229 Anm. 1) unzulässig.

Zu den Euagriosstudien bemerke ich, daß der Nachweis der Auffassung des 8. Basileiosbriefs durch Euagrios neuerdings auch von einem jungen katholischen Gelehrten erfolgreich durchgeführt worden ist [1]. Es ist nicht ohne Interesse, die Arbeit des Anfängers mit der des reifen Forschers zu vergleichen; Boussets Meisterhand verrät sich deutlich in den wenigen kräftigen Strichen, mit denen er das Problem gezeichnet und seiner Lösung zugeführt hat [2].

Zum Schluß möchte ich nicht unterlassen, den amerikanischen, englischen, holländischen und skandinavischen Gelehrten herzlichen Dank zu sagen für die freundlichen Gaben, durch die sie die Drucklegung dieses Buches in die Wege zu leiten halfen. Leider erwies sich ihre damals (1921) beträchtliche Unterstützung, da der Druck nicht sofort beginnen konnte, gegenüber dem Zusammenbruch unserer Währung sehr rasch als unzulänglich. Um so dankbarer muß man dem Verleger sein, der es in uneigennütziger Weise übernahm, das schwerwiegende Werk auf eigene Gefahr zu veröffentlichen. Er hat damit der Wissenschaft einen großen Dienst geleistet.

Gießen, im Oktober 1923.

Gustav Krüger.

1) Robert Melcher, Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Euagrius Ponticus. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 1. Heft). VIII, 102 S., Münster i. W., Aschendorff, 1923.

2) Während der Niederschrift dieses Vorworts ist mir die Abhandlung von E. Peterson, Zu griechischen Asketikern, 1. Zu Euagrius Ponticus, Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 4 (1922), S. 5—8, zugegangen.

Inhaltsangabe.

Buch II.

Untersuchungen zur Vita Pachomii. 209—280

Buch III.

Euagriosstudien. 281—336

Abkürzungen im ersten Buch.

G = Migne, Patr. Gr. 65 71—440.
S = Bedjan, Acta Martyrum VII, 1897; 4. Buch des Paradieses von Ananjesus, 1. Reihe 627 Nrn.
S* = 2. Reihe 373 Nrn.
S** = 3. Reihe 154 Nrn.
PJ = Vitae Patrum ed. Rosweyde, V und VI. Migne Patr. Lat. 73, 855—1022.
R = Vitae Patrum III, ebenda 739—810.
Pa = Vitae Patrum VII, ebenda 1025—1062.
M = Martinus Dumiensis, Migne Patr. Lat. 74, 381—394.
Appendix = ebenda 377—382.
N = Cod. Coislin. 126 ed. Nau (Revue de l'Orient Chrétien 1907—1912).
B = Cod. Berolin. 1624.
Arm. = Die Schriften der hl. Väter und ihr Wandel, Venedig 1855. Bd. I 413—772, Bd. II 1—504. Ziffer ohne * = Rezens. A, mit * = Rezens. B.
PE = Paulos Euergetinos, συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων . . . Venedig 1783.

Berichtigungen.

S. 76 Anm. 3 l. Mélanges.
S. 79 Zeile 27 v. o. l. ποιήσω.
S. 81 Zeile 11 v. o. tilge [1]).
S. 83 Zeile 8 v. u. l. ὅτι.
S. 87 Zeile 8 v. u. l. τελευτᾶν, Zeile 7 v. u. ἔλθῃ.
S. 93 Zeile 10 v. o. l. „ψυχήν".
S. 107 Zeile 24 v. o. l. ὅσα.
S. 115 200 d l. παιδία.
S. 129 A vor Vitae Patrum zu tilgen.
S. 183 Zeile 10 v. o. l. θαναθα.
S. 183 Anm. 1 l. σημειοφόρων. Im übrigen sollten S. 182/3 der Einheitlichkeit wegen die Akzente fehlen.
S. 221 Anm. 2 l. 619, nicht 625.
S. 287 VI 69 l. ὁρῶσιν.
Ferner XII 144 statt XIII 144.
S. 288 l. XII 313, nicht XIII 313.
Außerdem bei Lo. XII 98: ἄγγελοι.
In I 71 l. λέγουσιν.

BUCH I.

Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum.

1. Kapitel.

Die verschiedenen Ueberlieferungen, Verhältnis und Wert.

§ 1. Coteliers Text (G) und Cod. Berol. Phill. 1624.

Die Ueberlieferung der Apophthegmata-Literatur ist eine erstaunlich verwickelte und das in Betracht kommende Quellenmaterial ungemein weitschichtig. Es wird sich darum handeln, hier schrittweise vorzudringen und den Versuch zu machen, zunächst einige feste Punkte zur Orientierung zu gewinnen.

Ich beginne mit den bisher schon bekannten wichtigsten Zeugen dieser Literatur, mit dem griechischen Text, den Cotelier in seinen Ecclesiae Graecae monumenta I 338—712 (Abdruck bei Migne Patrol. Gr. 65 col. 71—440) herausgegeben hat[1]).

Der Zusammensteller dieser Sammlung gibt in seinem Vorwort an, daß er bei seinem Unternehmen schon viele Vorgänger gehabt habe: πλεῖστοι οὖν κατὰ διαφόρους καιροὺς ταῦτα τὰ τῶν ἁγίων γερόντων ῥήματά τε καὶ κατορθώματα ἐν διηγήματος εἴδει ἐξέθεντο ἁπλῷ τινὶ καὶ ἀκατασκευάστῳ λόγῳ. Da aber so die Ueberlieferung völlig in Unordnung geraten sei und dem Gedächtnis besondere Schwierigkeiten bereitet habe, so habe er den Stoff alphabetisch nach dem Namen der heiligen Männer geordnet. Diejenigen Worte, die anonym überliefert seien, μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν κατὰ στοιχεῖον ἐν κεφαλαίοις (wahrscheinlich wie

1) Coteliers handschriftliche Autorität war der Codex Regius 2466 (s. Praefatio). Am Rande stehen, wie es scheint, Varianten aus Regius 2615. Aus einem Cod. Colbertinus, der dem Herausgeber erst beim Abschluß des Werkes bekannt wurde, sind einige größere Abweichungen vermerkt (vgl. Cotelier 794). — Außer der sogleich genau zu besprechenden Berliner Handschrift Phill. 1624 nenne ich noch folgende eventuell in Betracht kommende Handschriften. Nr. 351 in Wladimirs Katalog der Moskauer Synodalbibliothek 1894 enthält p. 130—293 offenbar dieselbe Sammlung: Βίβλος περιέχουσα ἀποφθέγματα, ἤτοι πράξεις ἁγίων γερόντων, κατὰ ἀλφάβητον, στοιχεῖον ἄλφα. Περὶ τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου, beginnt mit Coteliers Anton 1. — Auch der Codex Coislinianus 126, der ebenfalls weiter unten genau besprochen werden soll, enthält p. 1—158 eine alphabetisch geordnete Sammlung der Apophthegmata (vgl. Nau, Rev. de l'Orient Chrét. 1907 p. 45), und, da Coislin. 126 fast identisch mit Berl. Phill. 1624 ist, sicher die von Cotelier herausgegebene Sammlung. Der bei Wladimir verzeichnete Cod. 342 enthält zwar p. 1—185 ein Alphabeticon mit demselben Prolog, mit dem die Sammlung Coteliers einsetzt (ἐν τῇ δὲ τῇ βίβλῳ ἀναγέγραπται ἐνάρετος ἄσκησις vgl. Hist. Laus. ed. Butler p. 1), beginnt dann aber unter Anton 1 mit einem andern Logion: οἱ ἀρχαῖοι πατέρες ἐξῆλθον εἰς τὴν ἔρημον, καὶ ἰάθησαν (= Vitae Patrum ed. Rosweyde VII 35 2) und schließt mit einem Logion Ors, das sich bei Cotelier nicht findet. Ebenso findet sich Wladimir Cod. 343 p. 1—105 eine Sammlung, die mit dem Vermerk schließt τέλος τοῦ κατὰ στοιχεῖον γεροντικοῦ βιβλίου. Aber das unter Anton 1 stehende Anfangswort ist wiederum ein anderes: ἠρώτησεν ὁ Ἀ. Παμβᾶ τὸν Ἀ. Ἀντώνιον, λέγων τί ποιήσω ἵνα σωθῶ (Cotelier, Anton 6). Vgl. noch die Sammlung: Codex 346, 1—103.

die weitere Untersuchung zeigen wird, nach dem Prinzip sachlicher Gruppierung) ἐξεθέμεθα. πολλὰ δὲ ἐρευνήσαντες βιβλία καὶ Ζητήσαντες ὅσα εὑρεῖν ἠδυνήθημεν, ἐνετάξαμεν εἰς τὰ τέλη τῶν κεφαλαίων. Wir beachten hier für die weitere Untersuchung, daß der Sammler ausdrücklich die neu geschaffene alphabetische Ordnung des Stoffes als sein originales Werk in Anspruch nimmt, nicht so bestimmt aber über die κεφαλαῖα des zweiten Teiles redet. Ob er diese κεφαλαῖα bereits vorfand oder selbst geschaffen hat, muß zunächst dahingestellt bleiben.

Leider ist uns nun zunächst dieser zweite Teil verloren gegangen. In dem Text, den Cotelier herausgab, findet sich nur das Alphabeticon.

Ich bezeichne dies von Cotelier herausgegebene Alphabeticon mit G und zitiere die einzelnen Stücke nach dem Namen des betreffenden Mönchsvaters und der Nummer bei Cotelier (also etwa Anton 8, Arsen 12 usw.) Bei einem Namen, der schwieriger aufzufinden ist, habe ich die Seitenzahl Mignes, des leichter erreichbaren Abdrucks von Cotelier, hinzugesetzt.

Zunächst aber bespreche ich hier noch eine Handschrift des Alphabeticons, auf die ich durch eine Bemerkung Naus aufmerksam wurde, die einzige, in welche ich selbst augenblicklich Einsicht zu nehmen imstande war. Sie befindet sich in der Staatsbibliothek in Berlin unter der Nummer Phillipp. 1624, Fol. 1—106. Die ersten acht Blätter fehlen. Infolgedessen setzt die Handschrift erst mit Cotelier Esaias 5 ein. Ich zitiere, da die alte Paginierung teils schwer lesbar ist, um des bequemeren Nachschlagens willen nach der heutigen Numerierung (also 1 = 9 bis 98 = 106, und bezeichne die vier Spalten eines jeden Doppelblattes mit a b c d. Ueber den auf das Alphabeticon folgenden Inhalt: 99—114 Erzählungen des Sketioten Daniel, 115—240 Analphabeticon, 241 — Ende (Fragment) Leimonarion des Joannes Moschos — soll weiter unten gehandelt werden.

Das Berliner Alphabeticon zeigt mancherlei Eigentümlichkeiten gegenüber dem Text von Cotelier. Es bietet zunächst 38 Stücke mehr als dieser. Und die am Schluß beigefügte Tabelle I B zeigt, daß von ihnen 36 in den parallelen, unten zu besprechenden Zeugen wieder erscheinen, während nur zwei von mir bis jetzt in keiner der parallelen Ueberlieferungen nachgewiesen werden konnten. Auch ist uns in B 72 d der vollständige Text von Pambo 11 erhalten, der bei Cotelier nur verstümmelt erscheint. Der Eingang lautet hier: ἔλεγον περὶ τῶν πατέρων τοῦ Ἀ. Παμβὼ καὶ τοῦ Α. Βεσσαρίωνος κ. τ. Α. Ἡσαίου κ. τ. Α. Παησίου, ὅτι δυνατοὶ ἦσαν σφόδρα συντυχόντες ἅμα τῷ Α. Αθρέ [1]). τούτους ἠρώτησεν ὁ πρεσβύτερος τῆς Νιτρείας κ. τ. α.

Ebenso interessant sind einige Auslassungen in B. So fehlt hier Eleias 8. Das Logion stammt nicht von der sketischen Autorität E., sondern wie in dem Text Coteliers ausdrücklich vermerkt ist, von E. dem Hesychasten, einer späteren Autorität, wird also sicher erst später eingeschoben sein. Ebenso fehlen (21 c) die vier Logien des Joannes Kilex, die im gedruckten Text (Migne 233) hinter Joa. Eunouchos aus Joannes Moschos c. 115 eingeschoben sind [2]).

1) Ich stelle den Text auch deshalb hierher, weil er wegen der Aufzählung ältester gleichzeitiger sketischer Autoritäten interessant ist (S. 61). Der Presbyter von Nitria wird Isidor sein. Der Wortlaut des Berliner Cod. wird durch die armenische Uebersetzung Rez. A 1, 19 bestätigt.

2) Wahrscheinlich durch Zufall ausgelassen sind Joa. Perses 1 (22 d), Karion 1 (28 a), Kopri 2 (28 d), Neilos 10 (50 a), Nisteroos 1 (50 a), Xoios 1 (52 a), Xanthias 2 (52 b), Olympios 2 (52 d), ferner Poimen 66. 75. 77. (81). 85. 88. 89. (95). 105. 106. 119. 121. 122. 132. 133. 135. 140. 143. 155. 163—166. 172. 178. 179. 187. Sisoes 29. (84 c d), Sygkletike 14, Or 9—15). (Die Tabelle zeigt, daß gerade diese Sprüche sich in den parallelen Ueberlieferungen fast nur anonym finden. Auch hier könnte B Ursprüngliches bewahrt haben.)

Auch zahlreiche Umstellungen sind zu notieren. Die 187 Nummern unter Poimen finden sich in folgender Reihenfolge (die nicht notierten Nummern s. S. 2 Anm. 2): 1—26. 72. 27—35. 73 (für 36). 37—65. 76. 67—70. 74. 80 (81 steht in der späteren Sammlung 171 a.) 82. 84. 86. 77. 87. 90—94. (95. = 171 a) 96—107. 104—117. 131. 134. 118. 120. 123. 136. 124—130. 145—151. 137. 152—154. 138. 156—162. 167. 168. 139. 169. 170. 142. 171. 173. 141. 174—177. 71 a. 144. 180. 186. Hinzu kommen (s. u. Tabelle I B) neun neue Nummern[1]).

Am Schlusse der Sammlung steht hinter Or 8 (9—15 fehlen S. 2 Anm. 2) Orsesios 2 mit der Einleitung: εἶπεν ὁ Α. Ὠρ τῷ Α. Σισώῃ (offenbar eine Verstümmelung von Ὠρσίσιος). B zeigt hier noch die Spur einer alphabetischen Anordnung, nach der Ὠρσίσιος am Schluß der Reihe stand, während der gedruckte Text und B selbst Ὁρσίσιος lasen und danach ordneten. Der Anordnung, die auf Grund der Schreibweise Ὠρσίσιος erfolgte, folgt der lateinische Text in Vitae Patrum V, XI 37 und XV 51.

Ich merke endlich noch an, daß wir 42 d zu Moses 14—18 die auf guter Tradition beruhende Ueberschrift finden: κεφάλαια ζ', ἃ ἀπέστειλεν ὁ Α. Μωυσῆς τῷ Α. Ποιμένι, und daß 50 c das Stück Nisteroos ἐν κοινοβίῳ[2]) dem stark abweichenden Text des Cod. Colbertinus folgt.

Man sieht aus diesem Beispiel, wie verworren und vielfältig die Textüberlieferung des Alphabeticon ist. Ich vermute, daß fast jede neue Handschrift neue Ueberraschungen bringen wird.

§ 2. Die Sammlung Vitae Patrum V. VI (PJ). (Koptische und Aramäische Uebersetzungen.)

Mit G hängt auf das engste eine zweite Sammlung zusammen, die bisher im Druck nur in einer lateinischen Uebersetzung vorliegt. Sie findet sich in Rosweydes großer Sammlung Vitae Patrum unter V und VI[3]) unter dem Doppeltitel: Verba seniorum auctore graeco incerto interprete Pelagio[4]) S. R. E. diacono — und interprete Johanne S. R. E. subdiacono. Die beiden Uebersetzer haben sich in ihre Aufgabe derart geteilt, daß der eine mitten in einem Kapitel begann, wo der andere aufgehört, so daß die Kapitel Pelag. XVIII und Joh. I eigentlich nur als eines zählen können, das ganze Werk also nicht 22 (18 und 4) sondern nur 21 Kapitel besaß.

Das entsprechende griechische Werk ist dem Photios noch bekannt gewesen. In der ausführlichen Beschreibung des Werkes (Text bei Migne Patr. Lat. 73, 851 ff.) gibt er als dessen Titel an: ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος und bezeichnet es als einen Auszug (συγκεφαλαίωσις) des sogenannten großen Leimonarion[5]).

1) Umgestellt sind ferner (17 b c) Isidor 8. 9 (Mi. 221), Jerax 2 steht (21 c) unter Joa. Eunouchos 1. (Mi. 232). Umgestellt sind Isidor 3. 4 (Mi. 236). Makarios Polit. 1 (Mi. 304) steht (37 c) hinter Makar. d. Aegypter 32 und fehlt demgemäß 49 a. Hinter Paulos (Mi. 380) folgt (76 d) Paulos μέγας 2, dann Paulos Kosmites usw. 84 c d folgen aufeinander Sisoes 31. 28. 30. 89 d fehlen Serapion 3. 4; 90 c Saio, die Stücke finden sich 93 d; Saio, Serapion 3 + unter Ser. Namen Joa τῶν κελλίων (Mi. 233 Dublette); Serapion 4—91 a sind Sarra 7. 8 umgestellt. Sygkletike folgen aufeinander 11. 10. 12. 13. 15. (14 fehlt. S. 2 Anm. 2).

2) Vgl. die Anmerkung bei Migne 287 34.

3) Abdruck bei Migne Patr. Lat. 73. 74. Vgl. A. H. Salonius, Vitae Patrum, Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der spät-lateinischen Vitae Patrum (B III, V, VI, VII), Lund 1920 S. 31 ff.

4) Daß Pelagius der Papst gewesen sei, der 555 den römischen Stuhl bestieg, ist doch nur eine allerdings wahrscheinliche Vermutung Rosweydes (Migne 73, 49). Nach ihm regierte Johannes III. 560—573. Er könnte somit mit dem hier genannten Subdiakon identisch sein.

5) τοῦ μεγάλου καλουμένου Λειμοναρίου ὃ ἀπαγγέλλει τοὺς βίους καὶ τὰ ἔργα τῶν περὶ Ἀντώνιον τὸν μέγαν καὶ τῶν ἑξῆς ἀκμασάντων.

Das Werk war nach Photios in 22 Kapitel eingeteilt. Die ersten 19 Kapitel entsprechen den 21 der lateinischen Uebersetzung. Wohl durch ein Versehen ist Pelagius III (de compunctione, περὶ κατανύξεως) bei Photios ausgefallen. Photios 20 ἀποφθέγματα τῶν ἐν ἀσκήσει γηρασάντων wird aller Wahrscheinlichkeit nach = Johannes IV sein, bei dem die eigentliche Ueberschrift fortgefallen ist. Photios 21 (διαλέξεις γερόντων περὶ λογισμῶν) und 22 (Ἡσυχίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων γνῶμαι) sind sicher erst später hinzugekommen.

So ist uns denn das Werk auch noch in griechischen Handschriften erhalten. In erster Linie nenne ich hier den Cod. Nr. 345 der Moskauer Synodalbibliothek bei Wladimir p. 505. Das Werk beginnt mit einem Prolog: πρόλογος περὶ βίου καὶ ἀσκήσεως τῶν μακαρίων καὶ ἁγίων πατέρων ἡμῶν. (Anfang: ὁ ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν Θεὸς λόγος[1]) p. 5. Nach einem zweiten Prolog[2]), der nicht hierher gehört, beginnt das Werk: παραινέσεις ἁγιών πατέρων εἰς προκοπὴν τελειότητος (vgl. Photios Kap. 1. παραίνεσιν εἰς προκοπὴν τελειότητος περιέχει). Das erste Stück, das Wladimir notiert hat, entspricht Pelagius I 1. Dann folgen p. 10 bis 188 18 Kapitel, die nach Wladimir den Kapiteln im Cod. 344 p. 1—182[3]) entsprechen sollen. In der Beschreibung von 344 verweist Wladimir wiederum auf Cod. 342 p. 192—340[3]). Und hier finden wir endlich die Ueberschriften der 18 Kapitel. Sie sind, wenn man einige Zutaten des Cod. 342 ablöst, identisch mit denen bei Photios und Pelagius-Johannes. Auch das bei Photios verloren gegangene Kap. περὶ κατανύξεως findet sich hier wieder. Sie entsprechen also den Kap. Pelag. I—XVIII + Joh. I und Photios 1—17. Es folgt (nach zwei eingeschobenen Stücken) p. 189 Joh. 2 = Photios 18 (περὶ σημειοφόρων)[4]). Dann (wiederum nach einer nicht hierhergehörenden[5]) Partie p. 200) Photios 20[6]) = (?) Johannes IV und Photios 21.

Auf weitere griechische Handschriften unseres Werkes hat Duensing, christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente, Göttingen 1906, S. 15 hingewiesen. Er notiert 1. für die vorderen Partien des Werkes den Cod. Ambrosianus F. 140 sup., 2. für die späteren den Cod. Vatic. gr. 1984 und Ottobonianus gr. 174, 3. den Cod. Marcianus gr. 346. Duensing hat die Handschriften nur zum Zweck der Eruierung des griechischen Textes seiner aramäischen Frag-

1) Derselbe Prolog findet sich auch in Wladimir Cod. 342 p. 185 als Einleitung zu einem in Cod. 342 enthaltenen verwandten Werk.

2) Es ist der Prolog des Alphabeticons, vgl. Migne Patr. Gr. 65 col. 72. Auch Wladimir 342 p. 1 enthält den Prolog als Einleitung zu einem Alphabeticon. Die Ueberschrift des Prologs lautet 342 p. 9: ἕτερος πρόλογος ἐν ἐπιτομῇ (!) τῆς βίβλου τῶν ἁγίων γερόντων ὁ λεγόμενος παράδεισος. Auch hier scheint also ein Werk wie bei Photios (s. o.) als Auszug eines größeren eingeführt zu werden.

3) Cod. 344 p. 1—182 scheint ein zweiter, wenn auch nicht so vollständiger Text unseres Werkes vorzuliegen. Das gilt nicht von Cod. 342. Wladimir betont, daß hier nur die Kapitelüberschriften identisch seien, nicht deren Inhalt. Das bestätigt auch die Beschreibung des Inhalts von Cod. 342. Ueber ihn wird weiter unten gehandelt werden. Uebrigens hat bereits Lemm, Kleine koptische Studien (Mém. de l'Acad. de St. Pétersbourg 1908 VIII p. 14) auf die codices Mosquenses 163 (= Wlad. 345) und 452 (= 344) als Vertreter der griechischen Vorlage von PJ hingewiesen, s. Th. Hopfner ü. d. koptisch-saidischen Apophthegmata, Denkschrift d. kaiserl. Akad. d. Wissensch. 1918. Bd. 61 2 S. 4.

4) Vgl. auch Wladimir 342 p. 341: περὶ σημειοφόρων.

5) 345 p. 199: τῶν δώδεκα ἀναχωρητῶν ἀποφθέγματα. Das Stück findet sich in lateinischer Uebersetzung Vitae Patr. VII am Schluß, Migne 73, 1060, dazu bereits bei Migne 1062 5 der griechische Text. Ferner Wladimir Cod. 340 p. 130; 343 p. 159, Berl. Cod. Phill. 1624 p. 185. In armenischer Uebersetzung am Schluß der Rezension B Buch 19 Nr. 54 und Paulos Euergetinos 876 f. (hier nur drei Greise).

6) Es fehlte also Johannes III = Photios 19, ein Stück das wahrscheinlich (S. 5/6) den Titel περὶ ἀναχωρητῶν trug und nicht mit den ἀποφθέγματα τῶν δώδεκα ἀναχωρητῶν zu verwechseln ist. — Zu bemerken wäre noch, daß im Cod. 345 (nach einem Abschnitt p. 202 πῶς δεῖ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ vgl. Cod. 342 p. 353,, 343 p. 207) die 7 Kapitel des Moses an Poimen folgen (p. 205).

mente durchgesehen und so fehlt bei ihm deren genaue Beschreibung. Es muß daher die Frage offen bleiben, ob sie sämtlich als Textzeugen unseres Werkes zu gelten haben oder auch z. T. nur eng mit diesem verwandt sind[1]).

Das Werk hat eine leicht übersehbare Anlage. Der ganze Stoff ist in einzelnen Kapiteln nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Voran stehen jedesmal in alphabetischer Reihenfolge die namhaft überlieferten Stücke, dann folgen die Anonyma. — Die lateinische Ueberlieferung hat 21 (22) Kapitel. Da sich in dem letzten Kapitel (Johannes IV. Photios 20) das Anordnungs-System, das für das Werk charakteristisch ist, nicht mehr findet, da ferner die Stücke in diesem Kapitel nicht unter einem sachlichen Gesichtspunkt geordnet sind, so stellt sich diese Partie mit Sicherheit als eine spätere Erweiterung des Werkes dar. Damit ist auch erwiesen, daß Photios 21. 22 erst noch später angehängt sind und daß in Cod. Wladimir 345 ein Zeuge dieser späteren Redaktion vorliegt.

Es bleiben also 20 Kapitel (Pelag. I—XVIII + Joh. I—III = Photios 1—19) als älterer Bestand zurück. Diese zwanzig Kapitel finden sich auch in dem Kapitelverzeichnis des Cod. Wladimir 342, und ebenso setzen die beiden Redaktionen der armenischen Uebersetzung die 20 Kapitel voraus[2]).

Allerdings hat es nun wiederum mit dem letzten dieser 20 Kapitel (Joh. III) eine besondere Bewandtnis. Es hat im Lateiner die ganz allgemeine Ueberschrift de conversatione optima diversorum patrum, bei Photios περὶ πολιτείας θεοφίλους διαφόρων πατέρων. Das sieht ebenfalls danach aus, als wäre hier ein Nachtrag beliebig zusammengewürfelter Stücke angefügt, zumal sich ein durchgehender einheitlicher Gesichtspunkt in der Fassung des Kapitels bei Johannes III nicht entdecken läßt.

Doch vielleicht bietet hier der Cod. Wladimir 342 die Lösung des Rätsels. Er bringt p. 343 als Ueberschrift des letzten Kapitels (hinter περὶ σημειοφόρων): περὶ ἀναχωρητῶν. Und das erste Stück dieses Kapitels, das Wladimir mit seinem Anfang notiert, ist identisch mit Joh. III 11 (!). Ferner hat Nau[3]) nachgewiesen, daß eine kleine Sammlung von Anachoretengeschichten (= Joh. III 11. 12. 9. 10) für sich in einer ganzen Reihe von Zeugen existierte und hat nach diesen den griechischen Text der Stücke veröffentlicht. Die Sammlung steht auch in dem unten zu besprechenden Coislinianus 126[4]) unter dem Titel περὶ ἀναχωρητῶν[5]) vor der mittleren Partie der Apophthegmensammlung, d. h. dem Stück, das mit dem anonymen Stoff von Pelag. Joh. identisch ist.

Sieht man sich nun noch einmal auch den unter bestimmten Namen überlieferten Stoff von Joh. III an, so stellt sich heraus, daß sich die Stücke unter dem Gesichtspunkt περὶ ἀναχωρητῶν zumeist gut zusammenschließen (vgl. die

1) Duensing zitiert z. B. aus dem Ambrosianus S. 16 und S. 21 zwei Stücke, die sich nicht in Pelag. Joh. wohl aber in dem von Nau veröffentlichten Coislinianus (S. u. S. 10) unter Nr. 44 und 89 finden.

2) Sie ziehen Pelag. XVIII + Joh. II (Photios 17—18) in ein Kapitel zusammen und bieten somit nur 19.

3) Vgl. den Aufsatz von Nau Rev. de l'Orient Chrét. 1905, 386 ff., dort auch der griechische Text der Stücke.

4) Vgl. die Bemerkung von Nau Rev. de l'Or. Chrét. 1907 p. 413 10. — Die Berliner Handschr. Phill. 1624 hat genau an der dem Coislinianus entsprechenden Stelle (p. 125—126) aus der Sammlung das eine Stück Joh. III 12 erhalten.

5) So auch nach Nau (Rev. Or. Chrét. 1905, 386 ff.) die Codices Coislinianus 232. Paris. Gr. 890. — Auch der Cod. Paris. Gr. 1596 (S. 14) p. 310—315 bringt das Stück mit der Ueberschrift περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων. — Andere von Nau benutzte Zeugen (l. c.) haben auch ihrerseits die neutrale Ueberschrift περὶ πολιτείας ἐναρέτου διαφόρων πατέρων — περὶ πολιτείας ἐναρέτου — περὶ πολιτείας διαφόρων ἁγίων. — Auch die armenische Uebersetzung (Rezension A u. B) betitelt ihr 19. Kapitel (S. 19): Ueber die Lebensführung der Väter.

Nummern 1. 2. 4. 5). Es wird daher mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, daß in Johannes III eine alte Sammlung περὶ ἀναχωρητῶν vorlag, die sich an die Kapitel über die Visionäre (Pelag. XVIII + Joh. 1) und die σημειοφόροι vorzüglich anschloß[1]). Diese Sammlung wurde dann von einem Redaktor mit nicht dahin gehörenden Stücken erweitert[2]), wurde dadurch undurchsichtig und bekam eine neutrale Ueberschrift. Wohl vorher haben sich aber von dem Kapitel die anonymen Anachoretengeschichten losgelöst und haben seitdem ein eigenes Dasein geführt. Und somit wird es dabei sein Bewenden haben, daß die „20" Kapitel den ursprünglichen Bestand des besprochenen Werkes bildeten.

Wir besitzen eine Reihe sahidischer Fragmente[3]) von Apophthegmen, von denen die größere Masse bereits von Zoega herausgegeben wurde[4]). Mit Ausnahme von dreien dieser Fragmente, repräsentieren die übrigen (95 Folioblätter) ein und dasselbe Werk, das genau der Anlage von PJ entspricht[5]). Wir finden in ihnen eine ganze Reihe von Stücken aus P III. IV. VII. X. XI. XIV. XV. XVII. XVIII. J I. II. III. IV. Es kann kein Zweifel daran sein, daß die Sammlung PJ auch in koptischer Sprache existierte. Das Urteil, das wir über das Verhältnis von PJ und G fällen können, wird sich also auch auf die koptische Sammlung erstrecken.

Und endlich hat Duensing (christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente S. 15 ff.) nachgewiesen, daß die von ihm entzifferten aramäischen Fragmente sich mit Pelagius V 28—40 und XIII 9. 13 decken[6]). Die ersten drei Stücke lassen sich allerdings in unserer Sammlung nicht nachweisen. Das erste ist ein bisher nicht kontrolliertes Fragment, das zweite hat seine Parallele im Berliner Codex p. 172 d[7]), das dritte im Coislinianus Nr. 82 (bei Nau Rev. de l'Or. Chrét. 1907, 398). Daß die Sammlung, die durch Pelag. Joh. repräsentiert wird, die einzige Grundlage für die aramäischen Fragmente war, ist also zum mindesten fraglich.

§ 3. Das Verhältnis von PJ und G.

Es wird sich nunmehr darum handeln, das Verhältnis von PJ[8]) zu G zu bestimmen. Ziffernmäßig stellt sich dieses folgendermaßen dar. Von den rund 950 Nummern des alphabetisch geordneten Materials in G finden sich rund

1) Ein solches Kapitel scheint auch in der syrischen Ueberlieferung außerhalb der großen Sammlung des Anan-Jesu (S. 26 ff.) in dem Stück bei Bedjan Acta Martyrum VII 251 ff. vorzuliegen. Hier finden sich hintereinander die Stücke Joh. III 4. 10. 11. 12 (II 15) 9. 2, dann die Erzählungen über den Wandermönch Bessarion = III 1. II 1—4.

2) So werden die drei Makarius-Stücke, die sich III 15—17 unter anonymem Stoff finden, sicher später von einem Redaktor, der keinen Sinn für den Stil des Werkes hatte, eingeschoben sein. Nr. 15 stammt aus Rufins Hist. Monach. c. 29.

3) Vgl. die Zusammenstellung von P. M. Chaîne, Mélanges de la Faculté orientale Beyrouth. V, 2 1912 p. 548.

4) Zoega, Catalogus codicum copticorum manuscriptorum, qui in Museo Borgiano Velitris asservantur. Romae 1810 ms. CLXIX.

5) Vgl. die Zusammenstellung in dem Aufsatz von Chaîne p. 549.

6) Dazu kommen noch Fragmente (Duensing 38 f.), die den Nummern XI 28, X 69, XI 30, X 85 entsprechen. D. hat bereits gesehen, daß die Stücke auf den Namen Silvanus zusammengestellt sind. Die Vorlage der Fragmente hat also nicht nur anonymes Material enthalten.

7) Die Parallele, die Duensing p. VI aus Paulos Euergetinos p. 454 beigebracht hat, ist verwandt, aber deckt sich mit dem Text nicht vollständig.

8) Ich nenne von nun an die lateinische Sammlung PJ und zitiere den Teil P (auch ohne Buchstaben) mit lateinischen Kapitel- und arabischen Nummerzahlen, also z. B. XV 76, ebenso den Teil J, indem ich die Kapitelzahlen mit einem Stern versehe, also (auch ohne J) III * 4.

420 [1]) bei PJ wieder [2]). Nur 37 Nummern der mit Namen versehenen Ueberlieferung finden sich in Coteliers Text nicht [3]). Von diesen 37 Stücken lassen sich noch 10 in der Berliner Handschrift des Alphabeticons nachweisen: neben zwei Poimenzitaten erscheinen die sämtlichen Logien der Sygkletike [4]), die PJ über G hinaus haben, hier wieder. Im übrigen läßt sich die Herkunft des geringen überschüssigen Materials in PJ zumeist noch leicht bestimmen. So konnten die 7 Euagrioszitate leicht aus der umfangreichen Euagriusliteratur nachgetragen werden [5]). Die drei Stücke aus Kassian sind den Collationen entnommen (während das Material bei G unter dem Namen Kassians fast durchweg aus den Institutionen stammt). Das Plus, das PJ an Hyperechioszitaten bietet (10 Nummern), erklärt sich daher, daß eine umfangreiche Hyperechios-Sammlung existierte [6]), die von G wie von PJ benutzt wurde. Daß endlich PJ noch 5 bei G nicht nachweisbare Poimenstücke [7]) kennt, ist bei dem massenhaften Material, das von diesem Abbas überliefert wurde, verständlich (vgl. oben die Differenzen zwischen Coteliers Text und der Berliner Handschrift). Nach dieser Zusammenstellung [8]) scheint sich bereits jetzt das Resultat zu ergeben, daß PJ ein Auszug aus G ist und daß G auch im großen und ganzen die einzige primäre Quelle von PJ ist.

Dieses vorläufige Resultat kann nun aber zur vollen Gewißheit erbracht werden. Wir machen zum Zweck des Nachweises im Voraus folgende Ueberlegung:

Gesetzt der Fall, G wäre von PJ abhängig, so müßte diese Abhängigkeit darin zum Ausdruck kommen, daß G unter den einzelnen alphabetisch geordneten Namen das Sachmaterial in der Reihenfolge der Kapitel von PJ bringen würde. Man müßte in G unter jedem einzelnen Vater, von dem umfangreichere Sprüche erhalten sind, der Sachordnung von PJ in nuce wiederbegegnen. Ein Blick in G zeigt aber, daß das nirgends der Fall ist.

Gesetzt aber, der Verfasser von PJ wäre von G abhängig, so würde er wahrscheinlich so verfahren haben, daß er G jedesmal der Reihe nach durchging und in die einzelnen Kapitel die in diese fallenden Aussprüche und Geschichten der Reihe nach einstellte. Wir müßten demgemäß erwarten, daß in PJ innerhalb der einzelnen Kapitel und bei dem einzelnen Vater die Nummern sich in G entsprechender (wenn auch unterbrochener) Reihenfolge darstellen. Es müßten etwa JP 1. 2. 3. 4. 5 den Nummern G 2. 5. 8. 12. 14 (aber nicht 14. 5. 8. 2. 12 und beliebig andere) entsprechen. Auch auf die Uebereinstimmung in der alphabetischen Reihenfolge zwischen G und PJ wäre daneben zu achten. Denn in G war die alphabetische Reihenfolge nur für den Anfangsbuchstaben durchgeführt. Innerhalb der einzelnen στοιχεῖα ist die Anordnung willkürlich (doch so, daß die bedeutenderen Väter vorangestellt werden). Eine Uebereinstimmung zwischen G und PJ in der alphabetischen

1) S. Tabelle Nr. I, S. 94 ff.

2) Ich sehe bei dieser Zusammenstellung von dem Nachtragskapitel J IV ab. Ueber dieses s. d. Tabelle Nr. IV, S. 123.

3) S. hier und zum Folgenden Tabelle Nr. III.

4) Die Sygkletike-Logia stammen, soweit ich sehe, alle aus der Vita der S. (Cotelier, Eccles. Graec. monum. I 201 ff.) und ließen sich von dorther auch leicht vermehren.

5) S. in der Tabelle die Nachweise der Entlehnung aus Euagrios Praktika. X 19 Euagrios findet sich in G als Euprepios 7. (Auch v. Syrer bei Bedjan Nr. 58 unter Euagr. überliefert.)

6) Herausg. von Combefis, s. Migne 65, 429 12.

7) Poimen X 37 ist = Coislin. 126 bei Nau Nr. 391, XI 25 = Nau Nr. 124 (anonym).

8) Pambo X 66 findet sich Coislinianus 126 bei Nau Nr. 383 wieder. — Bleibt nur noch das Zitat Joa. Kolobos XV 22 a (Parallelen s. Tabelle III).

Anordnung innerhalb der einzelnen Buchstaben würde also ebenfalls von entscheidender Bedeutung sein[1]).

Wir machen nun die Probe auf das Exempel und sehen, daß von einer Reihe kleinerer Varianten und Umstellungen abgesehen das Exempel so wunderbar stimmt, daß wir uns bei dem Nachweis auf zwei Kapitel von PJ beschränken dürfen[2]).

Ich stelle zunächst die Nummern von PX den Nummern gegenüber, welche in G die einzelnen Apophthegmata bei den einzelnen Vätern haben.

In P c. X 1—75 entsprechen sich:

1 = Anton 8	2 = Anton 12. 13	3 = Anton 16
4 = Anton 23	5 = Arsen 5	6 = Arsen 12
7 = Arsen 22	8 = Agathon 1	9 = Arsen 39[3])
10 = Agathon 5	11 = Agathon 8 und 10	12 = Agathon 14
13 = Agathon 19	14 = Achilas 1	15 = Abraham 1
16 = Ammonas 4[4])	17 = Daniel 4	18 = Daniel 6
19 = Euprepios 7[5])	20[6]) —	21 = Ephraim 3
22 = Zeno 4	23 = Theodor 4	24 = Theodor 10!
25 = Theodor 8!	26 = Theodor 16	27 = Joa. Kolob. 2
28 = Joa. Kolob. 7	29 = Joseph 3	30 = Joseph 5
31 = Joseph 4	32 = Isaak v. Kellia 5[7])	33 = Logginos 1
34 = Makar. 36	35 = Matoes 4	36 = Netras.

Dann folgt 37 ein in G nicht nachweisbares Poimenzitat und darauf 38—64 Poimenstücke, die in G den Nummern *4. 8. 12. 15. 20. 21.* 31. 18. *22.* 118. *23. 24. 25. 27. 29.* 177. 91. *28. 33. 40. 45. 52. 54. Berl. Cod. p. 62 a*[8]) *67.* Moses 12[9]). *168* entsprechen. Die von mir hervorgehobenen Nummern beweisen, daß auch hier das Exempel stimmt trotz der Ausnahmen, zumal wenn man sich an dem oben über den Berl. Codex Ausgeführten vergegenwärtigt, wie stark die Reihenfolge der Poimenstücke in den Handschriften von G selbst variiert. Es folgen dann in PJ noch die Stücke:

65 = Pambo 2	66[10]) —	67[11]) —
68 = Sisoes 6	69 = Silouanos 5	70 = Sygklet. 10
71 = Sygklet. B 93 a[12])	72 = Sygklet. 15	73 = Sara 4
74 = Sara 5	75[13]) —	

1) Ich merke gleich an, daß ich die wenigen Fälle, in denen PJ von der alphabetischen Anordnung G's innerhalb der einzelnen Buchstaben des Alphabets abweicht, ausdrücklich vermerkt habe. Wo nichts angemerkt wurde, ist die Ordnung identisch.

2) Im übrigen vgl. die Tabelle III.

3) Die Nummern 8 und 9 sind offenbar im gegenwärtigen Text von PJ aus Versehen falsch gestellt.

4) In G ist die Reihe der Namen etwas anders: Ammonas, Achilas, Abraham.

5) Der Lat. bringt das Logion unter dem Namen des Euagrius, wie der Syrer Bedjan Nr. 58.

6) Euagrius = Euagrios Praktika 6.

7) PJ Isaak v. Theben. — Isaak v. Kellia steht in G vor Joseph, Isaak Thebaios hinter Joseph.

8) PJ 61 fehlt in G und findet sich im Berliner Codex (B) p. 62 a unmittelbar vor 67 (s. o.). Man darf also sagen, daß B hier nach Inhalt und Reihenfolge durch PJ bestätigt wird. Ich merke noch an, daß während P III 10—12 den Nummern in Coteliers Text 26. 72. 39 entsprechen, in B die Nummer 72 tatsächlich unmittelbar auf 26 folgt.

9) G Moses 12 ist durch Poimen überliefert, deshalb hier unter die Poimen-Sprüche geraten.

10) Pambo-Zitat = Coislinianus 126, Nau Nr. 383.

11) Aus Epistola Palladii, Episcopi Cappadociae, ad Lausum Praepositum Migne 74 251.

12) In B (vgl. Anm. 8) steht PJ 71 vor Sygklet. 12. Die Reihenfolge entspricht genau.

13) Das Hyperechios-Zitat, das PJ hier über G hinaus bietet, steht im griechischen Text bei Paulos Euergetinos (S. 15) p. 1058 a. Beachtenswert ist, daß X 76 eine Anekdote bringt mit dem Anfang: venit aliquando monachus ab urbe Roma. Dieses Stück ist = G Ῥωμαῖος.

Ich wende mich der Analyse eines zweiten Kapitels von PJ zu. In Kap. XV entsprechen die Nummern 1—4: Anton 2. 4. 7. 17; die Nummern 5—8. 9 a. b—10: Arsen 3. 4. 6. 16. 32. 40. 42. Dann folgen 11—14: Anuph 1, Ammonas 9[1]), Apphy. Daniel 3. 16[2])—31: Karion[3]) (PJ verschreibt Serapion 1), Zacharias 3. 5, Theophil 1, Theodor 6. 25, Joa. Kolob.[4]) 22, Joa. τ. κελλίων 2 (Migne 73. 234), Kopri 3, Makar. 1. 11, Matoes 9. 2, Moses 4, Nisteroos 2, Mios 2[5]). — Man sieht, das Exempel stimmt auch hier bisher recht gut. Arg durcheinander geworfen sind dann allerdings die Poimenstücke 32—41 = G 49, B 64 c[6]). 36. 73. 41. —. 167. 55. 61. 105. Darauf folgen 42—47 = Theophilos 2 (doch hier unter dem Namen des in dem Stück die Hauptrolle spielenden Pambo, daher alphabetisch umgestellt!). Pistos[7]). Sisoes [1.] 9. 11. 16. 13. PJ 48 Sygklet. findet sich B 92 d (vor G Sygklet. 9), dann folgt 49 ein in G nicht vorhandenes Hyperechius-Zitat[8]); 50 unter dem Namen des Hyperech.: Sygklet. 11; 51 Orsisios [9]).

Ich glaube, die Tabellen besitzen eine durchaus überzeugende Beweiskraft. Die vielen Fälle, in denen die Regel stimmt, wiegen viel schwerer als die immerhin beträchtlichen Ausnahmen. Denn jene können nicht auf Zufall beruhen. Diese aber erklären sich leicht durch die Annahme, daß dem Bearbeiter die aus G exzerpierten Stücke hier und da in Unordnung geraten sind und aus der weiteren, daß er zum Teil einen anders geordneten Text von G vorfand, wie denn in einer Reihe von Fällen eine solche andere Ordnung tatsächlich im Codex B vorliegt. Einige in Coteliers Text fehlende Stücke finden sich in B wieder, andere bei Paulus Euergetinos, der, wie wir noch sehen werden, ebenfalls auf G zurückgeht.

So erlangen wir ein erstes wichtiges und ganz gesichertes Resultat. PJ ist in den Partien, welche die namentlich bezeichneten Stücke enthalten, auf Grund von G gearbeitet, also ein sekundärer Zeuge. PJ entstand dadurch, daß das Alphabeticon G nach sachlichen Gesichtspunkten auf die einzelnen Kapitel verteilt und mit dem anonymen Stoff zusammen eingearbeitet wurde.

Das Resultat ist besonders auch für die Beurteilung der oben erwähnten koptischen Fragmente wichtig, welche ja genau die Rezension PJ darstellen. Bei oberflächlicher Beurteilung könnten ja koptische Fragmente der Apophthegmata leicht das Vorurteil ursprünglicher Ueberlieferung für sich haben. Denn die Sprache der meisten sketischen Väter, von denen die Apophthegmata stammen, war koptisch und nicht griechisch[10]). Nun aber ergibt sich mit zwingender

In G ist der A. Romaios offenbar durch einen Irrtum entstanden. (Romaios wird ursprünglich kein andrer als Arsen gewesen sein, vgl. die parallele Erzählung Arsen 36). PJ wird nach dem Anfang in G (ἦλθε ποτε μοναχός τις Ῥωμαῖος) den Irrtum von G erkannt und das Stück unter das anonyme Material eingestellt haben.

1) Auch hier wie oben die Erscheinung, daß Ammonas etwas später im Alphabet erscheint als G.

2) 15. Euagrius fehlt in G, findet sich bei Paulos Euergetinos 278 e. — Paulos Euergetinos wird das vollständigere Exemplar von G noch gekannt haben, das PJ hier und oben (S. 8 Anm. 13) voraussetzt.

3) Karion ist aus der Reihe geraten.

4) Genau entspricht nur 22 b Joa. Kol. 22; 22 a ist = Syr. Bedjan 506, Paulos Euerget. 326 f.

5) Steht in PJ unter dem Namen Olympius und deshalb alphabetisch angeordnet.

6) PJ 33 steht in B 64 c vor Poimen 101. — Beachte noch, daß in B Nr. 73 unmittelbar hinter 35 an Stelle von 36 steht. PJ 37 fehlt in G und steht Paulos Euergetinos 282 i.

7) PJ teilt den Irrtum mit G, durch den aus einem ἀδελφὸς πιστός ein Abbas Pistos geworden ist.

8) Das Zitat steht Paulos Euergetinos 284 b.

9) Diese Stellung des Orsisios (Ὠρσίσιος) am Schluß des Alphabets findet sich ebenfalls in B (S. 9.

10) Die ganze Frage wird weiter unten ausführlicher besprochen werden.

Evidenz, daß diese koptischen Fragmente aus einer sekundären Umarbeitung von G stammen, also aus einer griechischen Sammlung übersetzt sein müssen. Den Beweis für diese These im einzelnen hat übrigens Chaîne in dem oben zitierten Aufsatz durch eine Reihe schlagender sprachlicher Beobachtungen (vgl. p. 559—567) erbracht, so daß das Ergebnis von allen Seiten sichergestellt ist. — Und was von den koptischen Fragmenten gilt, das gilt natürlich auch von den aramäischen. PJ cop. aram. repräsentieren die Uebersetzungen einer sekundären Bearbeitung von G!

§ 4. Die Sammlung der Anonyma in Coislinian. (N) 126 und Cod. Berol. 1624 (B).

Der namhaft in PJ überlieferte Stoff ist damit in zweifelsfreier Weise auf seine Quelle zurückgeführt. Wir werden annehmen dürfen, daß auch das anonyme Material von rund 270 Nummern, das P und J I—III bieten, einen Auszug aus der verloren gegangenen zweiten Hälfte von G. darstellt, wie denn Photios ja das ganze Werk als ἀποκεφαλαίωσις des μέγα λειμωνάριον einführt. Damit wäre uns wenigstens ein Auszug dieses zweiten Teiles erhalten. Werden wir diesen Auszug noch ergänzen, oder gar den ursprünglichen Bestand von G^2 wieder entdecken können?

Eine teilweise Antwort auf diese Fragen gibt uns eine weitere Sammlung von Apophthegmaten, die mir vor der Hand in zwei Zeugen zugänglich ist. Der eine Zeuge ist der cod. Coislinianus 126 (X. oder XI. Jahrh.), den Nau in der Revue de l'Or. Chrét. 1907 ff. veröffentlicht hat. Die Handschrift enthält in ihrer ersten Hälfte (fol. 1—138) das Alphabeticon Coteliers, darauf folgt der von Nau veröffentlichte Text. Nau hat die einzelnen Stücke der Sammlungen fortlaufend numeriert[1]), und ich zitiere diese Nummern von nun an mit N 1. 2. 3 usw. Zum Schluß von 393 an gibt Nau nur noch eine Auswahl aus dem Text mit trotzdem fortlaufender Numerierung (393—400).

Glücklicherweise war ich durch Naus eignen Hinweis[2]) auf einen zweiten Zeugen dieser Sammlung in den Stand gesetzt, mir ein klareres Bild von deren letztem Teil zu verschaffen, den Nau nur noch auszugsweise behandelt hat. Dieser zweite Zeuge ist der Berliner Codex Phill. 1624, dessen Alphabeticon ich bereits oben besprochen habe. Auf das Alphabeticon folgen hier zunächst die Erzählungen des Sketioten Daniel, dann die dem Coislinianus 126 entsprechende Sammlung.

Die Berliner Handschrift ist, wie ein Vergleich mit N zeigt, am Anfang sehr lückenhaft erhalten[3]), wird aber im Verlauf des Textes immer vollständiger. Die Nummer 392, mit der Nau seinen vollständigen Abdruck des Coislinianus abbricht, findet sich auf Blatt 166 b. Dann folgen 393 erst auf 171 c, 394—

1) Der Uebersichtlichkeit wegen notiere ich den Fundort der einzelnen Nummern der in fünf Bänden der Revue verzettelten Ausgabe Naus.

Nr. 1—37:	R. O. Chr.	1907, 48 ff.,	38—62:	R. O. Chr.	1907, 171 ff.
63—132:	„	1907, 393 ff.,	133—174:	„	1908, 47 ff.
175—215:	„	1908, 266 ff.,	216—297:	„	1909, 357 ff.
298—334:	„	1912, 204 ff.,	335—358:	„	1912, 294 ff.
359—400:	„	1913, 137 ff.			

Da mir die Revue seit 1914 nicht mehr zugänglich war, so weiß ich nicht, ob Nau seine Exzerpte fortgesetzt hat. — Ich bemerke noch, daß Nau hinter 132 das Kapitel περὶ ἀναχωρητῶν, das er an anderm Orte veröffentlichte (s. o. S. 5 Anm. 5) hier ausgelassen hat, ohne die Auslassung in der Numerierung zu markieren.

2) Rev. de l'Or. Chrét. 1909. 357.

3) In der ganzen ersten Partie findet sich nur 125a ein kleines Logion (= Syrische Uebers. P. Bedjan zweite Reihe Nr. 316), das N nicht bietet.

399: 173 b—174 a; 400: 174 c. In der Tabelle Nr. II S. 112 ff. habe ich diesen letzten von Nau nicht abgedruckten Teil analysiert und die Parallelen aus den übrigen Zeugen unserer Sammlung beigebracht.

Die Sammlung trägt im Berliner Codex (B) die Ueberschrift ἀποφθέγματα ἤτοι πράξεις ἁγίων γερόντων, bei Nau ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων. Genau dieselbe Ueberschrift wie B hat der zweite Teil des Cod. 346 der Moskauer Synodalbibliothek s. Wladimir p. 103—200. Wladimir verweist dazu auf die Parallele Cod. 343[1]) p. 105—157: βίβλος περιέχουσα ἀποφθέγματα, διηγήσεις τε καὶ πράξεις ἁγίων καὶ μεγάλων γερόντων, πάσης ὠφελείας πεπληρωμένη. Die Uebereinstimmung im Wortlaut des so allgemein gehaltenen Titels könnte vielleicht Zufall sein. Aber nach Wladimir ist die erste Nummer des Abschnittes in Cod. 343 (also wahrscheinlich auch von 346) die Erzählung: δύο ἀδελφοὶ ἦσαν γνήσιοι ἐν Σκήτει καθεζόμενοι, und diese findet sich unter der Nummer N 4 in unsrer Sammlung wieder. Das ist um so bedeutsamer, als N 1—3 ein Logion des Athanasios und zwar von Gregor dem Theologen enthalten, die schwerlich einen ursprünglichen Bestandteil unserer zum größten Teil aus Anonymen bestehenden Sammlung gebildet haben werden, und vielleicht von einem Redaktor dem Ganzen vorangestellt sind. Es wäre also möglich, daß in den betreffenden Partien der beiden Handschriften noch eine ursprünglichere Form unserer Sammlung erhalten wäre[2]).

Das uns vorliegende Werk ist, wie schon gesagt, eine Sammlung von Anonyma. Nur ganz ausnahmsweise findet sich hier und da ein namhaft bezeichnetes Stück; der Redaktor wird es seiner Sammlung einverleibt haben, weil er es in seinem Alphabeticon nicht vorfand.

Die mittlere Partie dieses Werkes N 133—369 ist nun eine uns schon bekannte Größe. Wir finden hier fast das gesamte anonyme Material von PJ (abgesehen von J IV) wieder[3]). Auch die Kapiteleinteilung kehrt hier wieder. Die wenigen anonymen Stücke von I sind freilich in N verworfen und zerstreut[4]). II und III sind zu einem Kapitel mit gemeinsamer Ueberschrift zusammengezogen, dann folgen IV. V. VII. X. IX. VIII und VI (zusammengezogen). XI (am Schluß eine Nummer von XII ohne Ueberschrift)[5]). XIII bis XVII (XVIII enthält keine Anonyma). I*. Die wenigen (drei) Nummern von II* sind wieder verworfen[6]). Das Kernstück von III*, die Nummern 9—12

---

1) Auch hier geht in beiden Sammlungen ein Alphabeticon voran, das aber nicht mit G identisch zu sein scheint. S. 1 Anm. 1.

2) Verwandt mit unserem Werk ist auch der zweite Teil des Cod. 342 bei Wladimir p. 185 ff. (nach einem Alphabeticon (S. 1 Anm. 1). Hier scheint das Material wiederum in die Kapitel, die uns bei J begegnen, eingeteilt, und die Anfangsstücke, die Wladimir angibt, lassen sich fast alle in der ersten Partie von N nachweisen Kapitel I p. 192 Anfang N 25. — II p. 198 N 134. — III p. 202 (? = Paulos Euergetinos 591 a). — IV p. 216 N 6. — V p. 221 N 78. — VI p. 241 N 30. — VII p. 251 (? nicht nachweisbar: ἀδελφὸς ἔμεινεν ἐν κοινοβίῳ ὑποτασσόμενος καὶ ὠφελείτω (?) ταπεινούμενος ἐν πᾶσιν). — VIII p. 258 N 61. — IX p. 260 N 13. — X p. 266 N 26. — XI p. 283 N 34. — XII p. 289 N 16. — XIII p. 291 N 9. — XIV p. 301 N 46. — XV p. 305 N 22. — XVI p. 314 N 7. — XVII p. 318 N 37. — XVIII + I* p. 326 N 19. — XIX (II*) p. 341 N 4. — XX (II*) p. 343 das Kapitel περὶ ἀναχωρητῶν S 5. — Es scheint, als wenn hier der Stoff von NB oder ein Teil dieses Stoffes nachträglich sachlich gruppiert sei. — [Vgl. auch noch einen Auszug aus den „Kapiteln" Wladimir 350 p. 46 ff. Wir finden hier die Kapitel III. IV. XI. XII. XIV. XV. XVI. XVII. XVIII + I* II*, dazu die Anfangsstücke I 19. IV 53 IV* 22. ? — 202 b. ? — XVI 12. XVII 17. I* 17. 172 b].

3) Ich gebe den Vergleich im folgenden nach N, da B hier außerordentlich lückenhaft ist. Vgl. zum Ganzen die Tabelle Nr. II.

4) 19 = N 137; 20 fehlt, 21 = 253, 22 = 225, 23 = 330.

5) Vgl. auch XII 13 = N 379 (s. u.).

6) II* 15 = 333. 17 = 27.

(περὶ ἀναχωρητῶν) erscheint am Anfang der mittleren Partie vor N 133. Die übrigen Nummern, die auch in PJ vielleicht erst später angeschoben sind, finden sich wieder ganz zerstreut in unserer Sammlung[1]). Nur eine geringe Zahl von Stücken aus PJ ist ganz fortgefallen. Und z. T. wird dies Minus[2]) in N nur auf Zufall, d. h. auf der Nachlässigkeit eines Abschreibers beruhen. So erscheinen zwei der fehlenden Nummern an ihrem Ort in B wieder trotz des lückenhaften Charakters dieser Handschrift[3]).

Dabei ist aber noch eine wichtige Beobachtung zu machen: es fehlen noch einige weitere Nummern aus PJ in der mittleren Partie von N. Sie finden sich dafür aber am andern Ort der Sammlung entweder vorher oder nachher[4]). Daneben stehen einige Fälle, in denen eine Nummer unseres Abschnittes in der übrigen Partie der Sammlung wiederkehrt und somit eine Dublette vorliegt[5]).

Man gewinnt schon aus diesem Tatbestand den deutlichen Eindruck, daß das Werk N = B aus mindestens zwei früher selbständigen Partien, dem mittleren Teil und den übrigen Stücken erwachsen ist und daß dann die in den verschiedenen Stücken enthaltenen Dubletten zum Teil beseitigt — so entstanden die Auslassungen in der Parallele von PJ —, zum Teil übersehen wurden und stehen blieben.

Und diese Vermutung wird ja auch nun durch den Charakter der ganzen Sammlung bestätigt. Sie ist ja sichtlich eine sekundäre Kompilationsarbeit. Man wird annehmen müssen, daß sich das anonyme Material aus PJ einmal losgelöst hat, daß man also die kunstvolle Verbindung, in welche der Redaktor von PJ das Alphabeticon mit der Sachordnung gebracht hatte, wieder auflöste. Die Form des Alphabeticons, in welchem man jedes Diktum des einzelnen Mönchsvaters verhältnismäßig rasch finden konnte, gefiel besser als der neue Versuch in PJ. So kehrte man zum System des Alphabeticons zurück und fügte diesem das anonyme Material bei. Da dieses aber zu dürftig erschien, ergänzte man die Sammlung sowohl am Anfang wie am Ende aus einer andern oder mehreren Sammlungen um etwa 500 Nummern. So entstand das Werk, wie es in B und N neben dem Alphabeticon mit etwa 800 Nummern im ganzen vorliegt. Es erhebt sich die Frage, woher der Redaktor von BN das über PJ überschüssige Material entlehnt hat. Schwerlich aus dem uns verlorenen zweiten Teil von G (dem μέγα λειμωνάριον). Denn dessen Verfasser gibt uns an (S. 1/2), daß er die Anonyma (durchgehends) in Kapiteln angeordnet habe. Von einer eigentlichen Kapitelordnung ist aber gerade in dem überschüssigen Bestand von BN nichts zu entdecken. Auch ist nicht einzusehen, weshalb unser Redaktor, wenn er noch eine einheitliche umfangreiche Anonymasammlung vor sich hatte, wie sie in G^2 vorgelegen haben muß, dann doch ein so künstliches Kompilationsverfahren dem einfachen Abschreiben vorgezogen hätte[6]). Es muß also

1) III* 13 = 187 d, 14 = 188 b, 17 (Makar!) 237 b, 18 = N 19.

2) Es sind die Nummern I 20. III 25. VII 24. VIII 24. X 77 104. XI 53. XII 12. 14. XIV 19 b. XV 52. 62. 63. 78. 81. XVI 17. XVII 25. I* 14—16. II* 12. 16. [III* 15. 16 später eingeschobene Makarios-Stücke].

3) XV 63 = 152 c; XV 78 = 154 d (I* 17 = 161 b doch auch N 85 verworfen).

4) V 17 = N 78. 79. V 25 = N 127, VII 23 = N 400, IX 10 = N 11 X 87 = N 125, X 94 = N 385. X 102 = N 386, X 115 = N 55, XI 54 = N 378, XII 13 = N 379, XIV 13 = N 388, XV 77 a = N 381, XV 89 = N 77 (vgl. das oben zu J II* und III* Vermerkte).

5) V 14 = N 165 und 64; X 89 = N 83 und 220, X 111 = N 244 und 111, XI 43 = N 270 und 57, XV 70 = N 312 und 393.

6) Hie und da entdecken wir in der Sammlung eine gewisse Zusammenordnung nach sachlichen und andern Gesichtspunkten. — Es wird kein Zufall sein, daß N 4—7 Anekdoten zusammenstehen, in denen gerade zwei Brüder eine Rolle spielen. — N 31—33 hat nach B

unser Werk aus andern Quellen ergänzt sein. Vielleicht waren dem Redaktor noch einige der kleineren Sammlungen zugänglich, aus denen einmal das μέγα λειμωνάριον nach seiner eigenen Aussage zusammengearbeitet war.

Freilich muß auch zugleich die Frage erhoben werden, ob nicht das Werk NB bereits in seiner Zusammenstellung Material verwendet hat, das erst in späterer Zeit dem Ueberlieferungsstoff von G hinzugewachsen ist. Das Problem kann aber in seinem vollen Umfang erst gelöst werden, wenn wir die gesamten Zeugen der weitverzweigten Tradition, namentlich auch die syrische Uebersetzung überschauen. Vorläufig kann hier schon eine Beobachtung gemacht werden: In einer Reihe von Stücken berührt sich BN mit nachweisbar späteren Sammlungen ähnlicher Art.

§ 5. Die Berührung von NB mit späteren Sammlungen, Erzählungen d. Sketioten Daniel, Joannes Moschos, cod. Paris. 1596, Erzählungen des Anastasios.

In B stehen, wie schon vermerkt wurde, die Erzählungen des Sketioten Daniel[1], eine Sammlung von elf Legenden, die nicht früher als am Ende des 6. Jahrhunderts[2] entstanden sein können, zwischen dem Alphabeticon und unserem Werk. Der Text enthält die Nummern 3. 4. 5[3]. 6[4]. 2[4]. 10. 7. 9 der Ausgabe von Clugnet. Die hier fehlenden Nummern 1 und 11 aber befinden sich mitten in unserer Sammlung von anonymen Apophthegmata Nr. 1: 218 b, Nr. 11: 233 c. Wir sehen also hier ganz deutlich, wie der Prozeß der Vermischung mit späterem Material begonnen hat.

Als viertes Stück der großen Sammlung im Berliner Codex steht ferner p. 241 (249): ἡ βίβλος τοῦ νέου Παραδείσου ἐπονομαζομένη τὸ Λειμωνάριον. Mit der Ueberlieferung des hier vorliegenden Werkes des Joannes Moschos hat es eine besondere Bewandtnis. Was Cotelier in den Ecclesiae Graecae Monumenta bietet, ist nur eine Ergänzung zu einem fragmentarischen Auszug des vollständigen Werkes, wie es bei Migne, Patrol. Gr. 87 (lateinisch: Rosweyde Vit. Patr. X, Migne Patr. Lat. 74) vorliegt. Unsere Handschrift bietet nun diejenige fragmentarische Fassung des Moschos-Werkes, die Cotelier ergänzte. B und Cotelier ergeben also zusammen etwa den vollständigen Text, wie er bei Migne vorliegt.

B weist aber noch eine andere Eigentümlichkeit auf. Er enthält am Schluß von p. 276 b—283 b ein Plus von Geschichten, das wohl noch viel be-

die Ueberschrift περὶ ἐπισκόπων, und dem entspricht der Inhalt. Ebenso verhält es sich mit dem kleinen Abschnitt περὶ μαγιστριανῶν (N = B) N 37—39. (Die Ueberschrift περὶ τοῦ σχήματος τῶν μοναχῶν (N = B) bezieht sich nur auf das kleine Stück N 55. N 41. 42 und N 47. 48, auch N 49. 50 sind Geschichten verwandten Inhalts zusammengestellt. Es wird kein Zufall sein, daß N 89—95 sämtlich mit ἠρωτήθη γέρων, 96—100 mit ἔλεγον οἱ γέροντες, 101—127 (!) mit εἶπεν γέρων (εἶπεν πάλιν) beginnen. 178 d findet sich die Ueberschrift περὶ πορνείας, und es folgen in der Tat bis 180 a acht Erzählungen, die sich unter diesen Gesichtspunkt zusammenfügen. Aber die Ueberschriften περὶ τοῦ μὴ κρίνειν τινά 182 c und περὶ ταπεινοφροσύνης 184 b beziehen sich jedesmal nur auf die nächste Anekdote. — Von einer wirklichen Sachordnung nach Capitula kann auf das Ganze gesehen nicht die Rede sein. Ganz andersartig ist das interessante formale Ordnungsschema N 89—127 (s. o.). Damit wäre etwa noch in Parallele zu stellen, daß sich in dem Abschnitt 211 a—217 b rund 60 kleine Logien finden, die alle mit ἐάν beginnen. — In der oben angegebenen Zahl von 540 Nummern sind diese 60 kleinen Stücke mitgerechnet.

1) Text von Clugnet R. O. Chr. 1900 p. 49. 254. 370.

2) In N 9. (R. O. Chr. 1900 p. 257) wird Justin II., der Neffe Justinians, erwähnt (565—578). Auf sein Regiment schaut der Verfasser bereits zurück.

3) Erste Fassung bei Clugnet.

4) Zweite Fassung bei Clugnet.

trächtlicher wäre, wenn die Handschrift hier nicht als Fragment abbräche. Als dritte dieser überschüssigen Geschichten die Erzählung von einer Nonne im Kloster zu Thessalonike, welche ihr Kloster verläßt, draußen in der Welt fällt, reuig zum Kloster zurückkehrt und an der Pforte des Klosters stirbt. Nun enthält der Cod. 345 bei Wladimir p. 227—311 auch neben vielem anderen (S. 4) das Werk des Moschos und zwar in 3 Hekatontaden angeordnet. Als Anfang des ersten Stückes der dritten Hekatontade aber gibt Wladimir an: διηγήσατό τις τῶν πατέρων· ὅτι ἐν Θεσσαλονίκῃ ὑπῆρχεν ἀσκητήριον παρθένων· μία δὲ ἐξ ἑαυτῶν ἐπολεμήθη ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ ἐξελθεῖν τοῦ μοναστηρίου. Das ist die Erzählung der Nonne von Thessalonike. Nun enthält unsere vollständige Ausgabe des Moschos zwar 219 Nummern. Es kann jedoch angenommen werden, daß die Zählung der einzelnen Stücke nicht überall gleichmäßig war[1]), daß uns die dritte Hekatontade des Werkes verloren gegangen ist, und daß uns die Berliner Handschrift den Anfang dieses letzten Teiles, an dessen Spitze die Erzählung der Nonne von Thessalonike gestanden, erhalten hätte.

Doch geht uns das in diesem Zusammenhang weniger an, und so nehme ich den Faden der Untersuchung wieder auf. Es erhebt sich von hier aus die Frage, ob nicht auch Erzählungen des Moschos (619 †) in unsere ältere Sammlung von anonymen Apophthegmata aufgenommen sind. Und die Vermutung täuscht uns nicht. Außer den kleineren Stücken Moschos 512 = p. 172 b und 208 = p. 224 c findet sich auch die längere Erzählung Mosch. 205 in N 52[2]) wieder.

Weiter weist unsere Sammlung eine ganze Reihe von Berührungen mit der interessanten späten Kompilation auf, die in dem Cod. Paris. Gr. 1596 vorliegt, den Nau einer eingehenden Analyse unterzogen hat[3]). Ich notiere folgende Parallelen: N 9 = 1596 p. 556, N 37 = 1596 p. 365, N 39 = p. 606, N 42 = p. 614, N 46 = p. 604, N 47 (240 b) = p. 602, N 84 = p. 509 f, N 358 vgl. p. 369, B 183 a = p. 642, 210 c = p. 660, 226 a = 638, 231 a = 643.

Die in Cod. 1596 vorliegende Sammlung stellt sich auf weiten Strecken (s. die am Schluß beigegebene Tabelle IX) als Kompilation aus älteren Apophthegmatasammlungen und aus Moschosstücken heraus[4]). Besonders interessant ist die Beobachtung, daß der Redaktor dieses Werkes ebenfalls die dritte Hekatontade des Moschos gekannt hat. Wir finden hier p. 360 nach einer Reihe von Stücken, die aus dem uns vorliegenden Moschoswerk stammen, die Erzählung von der Schwester von Thessalonike (= B 277 a, s. o.) wieder. Auf diese folgt die „Frau von Alexandria“ B 277 c! Späterhin folgen, wiederum nach Stücken aus dem uns zugänglichen Moschos p. 505—508 die Erzählung von Paulos Thebaios[5]) = B 278 c, p. 542—544 „das gestohlene μα-

1) Die zweite Hekatontade in Wladimirs Codex beginnt mit Migne cap. 107.

2) Sie fehlt freilich in B. Aber das mag bei dem im Anfang exzerptorischen Charakter auf Zufall beruhen.

3) Vgl. R. O. Chr. 1902 p. 604—617; 1903 p. 91—100.

4) Daneben noch vielfältiges anderes Material. Voranstehen p. 49—216: Historia Lausiaca und Historia Monachorum. — Stücke aus der Anastasiosüberlieferung (s. u). und Nau Oriens Christianus 1902 p. 58—89; 1903 p. 56—90: 1596 p. 353—355 (vgl. Wladimir 340 p. 107), 381—397, 404—414. — Stücke aus Daniel Sketiotes p. 615—628 und 633—636 (= Dan. Sket. 10). Zum Schluß 681—741 Athanasios Leben Antons. Das ganze also bereits ein umfangreiches Asketikon.

5) Ohne Parallelen bleiben nur drei Erzählungen des überschüssigen Materials in B. 276 b: ein Bruder, der von einem Weltlichen wegen seines Ackers belästigt wird. 278 a, das fromme Kamel im Kloster, das die Brüder auf die Stunde der σύναξις aufmerksam macht, 283 c die Fabel vom Fuchs in der Grube.

φόριον" = B 283 a, p. 547—550 der bekehrte jüdische Knabe im Feuerofen = B 279 d[1]) (vorher und nachher Berührungen mit Moschos). Endlich wiederum nach Moschos-Kapiteln p. 602: die Philosophen und der Greis = B 276 d. Es ergibt sich die Vermutung, daß auch eine Reihe andrer Erzählungen, die NB mit 1596 teilt (s. o.), aus der dritten Hekatontade des Moschos stammen!

Zu dieser späteren Ueberlieferungsschicht gehören wahrscheinlich auch die vier Stücke, die B 203 d—204 a unter dem Namen des Longin erscheinen. Sie finden sich sämtlich in der armenischen Uebersetzung wieder, zwei davon auch bei Paulos Euergetinos (s. die Tab. II S. 115)[2]). Auch die Zenonstücke 191 c bis —193 a, zu denen die Parallelen bei Paulos Euergetinos erscheinen, gehören hierher. Schon der Umstand, daß sich hier unter lauter anonymem Material namhaft bezeichnete Stücke finden, weist auf spätere Tradition hin, obwohl der Gesichtspunkt nicht immer zutrifft und sich in NB auch echtes altes Material, das G übersehen hatte, unter bestimmten Namen hier und da findet.

Endlich[3]) ist die Erzählung B 230 d (von dem Diakon, der Christus verleugnete) identisch oder zum mindesten eng verwandt mit dem Stück XLIX, der Sammlung, die Nau unter dem Titel „Erzählungen des Anastasios" veröffentlicht hat[4]). Nau ist geneigt, diesen Erzählungskreis dem Anastasios Sinaites zuzuweisen. Wenn hier keine zufällige Berührung vorliegt (etwa Abhängigkeit von einer gemeinsamen älteren Quelle), und wenn nicht etwa in B eine spätere Interpolation vorgenommen ist, so würde damit die Abfassungszeit unserer Sammlung mindestens bis etwa an das Ende des VII. Jahrhunderts reichen. Aber wenn wir hiervon absehen, so kann sie doch nach allen den gemachten Beobachtungen, so wie sie vorliegt, kaum vor der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts entstanden sein, ein Termin, der allerdings recht weit von der Blütezeit der sketischen Väter entfernt liegt.

§ 6. Abhängigkeit des Paulos Euergetinos von G + NB.

Doch ehe wir diesen Fragen weiter nachgehen, wollen wir zunächst noch den Blick auf einige weitere Apophthegmensammlungen lenken, deren direkte Abhängigkeit von dem besprochenen Werk sich leicht erweisen läßt.

Es kommt hier zunächst das große Sammelwerk des Mönches Paulos Euergetinos (1054 †) συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοσόφων καὶ ἁγίων πατέρων in Betracht[5]). Die Synagoge des Paulos Euergetinos

1) Nau R. O. Chr. 1902, 611 weist darauf hin, daß die Erzählung mit einem Wirbericht schließt und meint noch einen dritten Erzähler im Stil des Verfassers der Hist. Lausiaca und des Joannes Moschos gefunden zu haben. Der hier Erzählende war kein andrer als Moschos selbst.

2) Ein weiteres Longin-Stück (ohne Parallele) bei Paulos Euergetinos 482 c. In der armenischen Uebersetzung Rezension B: 18, 98. 115. 116. 10, 260. 16, 13. Der Codex 1596 bietet p. 438 eine von Nau nicht näher charakterisierte Erzählung des A. Longin, p. 652—658 Apophthegmata des Eulogios (über diesen S. 18) und des Zenon.

3) Nebenbei mache ich noch darauf aufmerksam, daß sich B 198 b bei Wladim. Cod. 340 p. 110 als erstes Stück einer kleinen Sondersammlung (Πατερικὸν ἡ λεγομένη Παράδεισος· διηγήματα καὶ νουθεσίαι πατέρων ὁσίων περὶ κατανύξεως angegeben findet. Das Verhältnis dieses Stückes zu B wäre zu untersuchen.

4) Vgl. Oriens Christianus III 1903 p. 56—89; unsere Erzählung dort p. 69.

5) Ich benutze die Ausgabe Venedig 1783. Ein Exemplar des recht seltenen Druckes befindet sich in der Göttinger Bibliothek. Die neue Ausgabe Athen 1901 stand mir nicht zur Verfügung. Eine Handschrift des Werkes aus dem Jahr 1297 verzeichnet Wladimir in seinem Katalog unter Nr. 348. (Buch I—II) und 349 (Buch III—IV). Ich zitiere nach Seitenzahlen und Absätzen der Ausgabe 1783 (die Absätze jedesmal von der Ueberschrift ἐκ τοῦ γεροντικοῦ gerechnet) also z. B. 941 a. b. c. Stehen unter einem Absatz mehrere kleine Stücke, so bezeichne ich diese mit (z. B.) 941 a a* a**.

ist ein Asketikon allergrößten Umfanges. Eingeteilt ist sie in vier Bücher mit je 50 Kapiteln. In diesen zweihundert Kapiteln ist aus den verschiedensten asketischen Schriften das Material sachlich geordnet. Neben vielem andern erscheinen umfangreiche Stücke aus den Werken Ephräms, aus der Vita des Anton von Athanasios, den Viten des Pachom[1]), des Euthymios, des Saba, der Sygkletike, des Arsen, aus der Historia Lausiaca des Palladios, aus Kassians Werken, Markos Eremita, den Sprüchen und Predigten des Mönches Esaia[2]), aus Diadochos von Photike, aus den Dialogen Gregors usw. Eine der Hauptquellen des Euergetinos aber ist das von ihm so genannte Gerontikon, aus dem er ca. 1250 Nummern zitiert[3]).

Das Gerontikon, das Paulos Euergetinos zitiert, können wir mit Bestimmtheit nachweisen, es ist das Alphabeticon Coteliers nebst der eben besprochenen Sammlung der Anonyma. Da auch Daniel Sketiotes[4]) und Joannes Moschos (s. d. Tabelle VIII) benutzt sind, so mag dem Euergetinos etwa eine Sammlung vorgelegen haben, wie sie in unserm Berliner Codex (vgl. auch die Anlage des Coislinianus 126) erhalten war. Nach einer runden Schätzung lassen sich zum mindesten sieben Achtel der 1250 Nummern, die aus dem Gerontikon zitiert werden, auf G + NB zurückführen. Aber es läßt sich noch mehr behaupten. Es kann noch die Methode, mit der Euergetinos seine Kompilation herstellte, ziemlich genau nachgewiesen werden. Er ist dem Gerontikon genau gefolgt und hat die einzelnen Nummern der Reihenfolge nach in jedes einzelne Kapitel eingetragen. Das zeigt sich um so deutlicher, je mehr Nummern von ihm im Zusammenhang zitiert werden. Ich verweise auf meine Tabelle zum 45. Kap. des ersten Buches p. 277 f. oder zum 2. Kap. des dritten Buches 591 b—598. Deutlich tritt hier noch die Reihenfolge unseres Gerontikons G + NB[5]) heraus. Treten unter einem Kapitel weniger Stücke zusammen, so ist der Tatbestand natürlich nicht so deutlich. Sehr oft sind auch die Nummern willkürlich durcheinander gewirbelt, das ist bei einem so mühseligen Kompilationsverfahren und der Verteilung des Stoffes auf zweihundert Kapitel kein Wunder. Die Ausnahmen überwiegen sogar die Regel, aber die Fälle, an denen dieses festgestellt werden kann, sind dennoch schlechthin entscheidend. Paulos Euergetinos ist von einem Gerontikon abhängig, das sich nach Inhalt und Anlage im großen und ganzen mit unserem Werk G + NB deckt.

Aber immerhin bleibt bei Paulos Euergetinos noch das überschüssige Achtel, und schwerlich wird dieser selbst in das Gerontikon neues Material eingearbeitet haben. Woher mag das Material stammen? Ueber die rund 50 Fälle, in denen PE ganz alleinsteht, wird sich nicht viel mehr sagen lassen, als daß mir bei allem Suchen doch noch diese oder jene Parallele entgangen sein mag, und daß

---

1) Die umfangreichen Fragmente entsprechen der lateinischen Uebersetzung, die Hervet (Surius, de probatis sanctorum vitis, Colon. 1617) herausgab. Vgl. Nau, Patrologia Orientalis IV, 5. 1908 p. 414.

2) Vgl. die Fragmente des Esaia bei Migne Patrol. Lat. 40.

3) Paulos Euergetinos hat den einzelnen Nummern oft seinerseits noch eine kürzere oder längere paränetische Bemerkung hinzugefügt, die dann des öftern mit der Ueberschrift erscheint τοῦ πατρός, τοῦ πατρὸς ἤγουν τοῦ Εὐεργετινοῦ vgl. p. 599. 652. 792. 794. 846. 914, 1017. 1095. Die ganze Kompilation scheint also erst von Schülern des Verfassers in der vorliegenden Form herausgegeben zu sein. Derartige paränetische Bemerkungen finden sich auch, ohne daß sie deutlich markiert sind, z. B. 288 c. 483 h.

4) c. 9: p. 825 a, c. 11: p. 316, c. 1: 171 b.

5) Man beachte, wie hier überall zunächst die alphabetischen Stücke in der Reihenfolge von G erscheinen, dann die erste Partie von NB — von mir mit N 1. 2. 3. bezeichnet — dann das Mittelstück Vitae Patrum V. VI — endlich das Schlußstück nach den Seitenzahlen des Berliner Codex zitiert.

PE eben ein Exemplar des Gerontikons besaß, in welchem er jene Stücke las. Am auffälligsten ist die Berührung des Euergetinos in dessen Sondergut mit den beiden armenischen Rezensionen A[1]) und B[2]) und zwar besonders mit der vollständigen Rezension B. Es sind nicht weniger als rund 70 Fälle, in denen PE mit Armen. AB eine Ueberlieferung teilt, die sich nicht auf G + NB zurückführen läßt. Davon fallen auf Rez. B 63 Fälle (49 auf B allein, 14 auf B und A gemeinsam), hinzu kommen noch 7 oder 8 Fälle, in denen A allein steht. Aber damit sind wir noch nicht am Ende. Es kommen noch die Fälle hinzu, in denen sich PE zugleich mit Joa. Moschos und den armen. Uebersetzungen berührt[3]). Auch bringt Euergetinos zahlreiche Fragmente aus dem großen Zosimos-Stück, das sich im Zusammenhang im Armen. B 1, 142 (p. 466—492, einzelne Stücke auch Rez. A 1, 34—38) findet, über dessen Zusammensetzung die Tabelle Nr. XII Aufschluß gibt. Es ergibt sich schon hier der Schluß, daß Euergetinos und die armenischen Uebersetzer eine Redaktion von G + NB kannten, in welcher der Stoff noch einmal eine beträchtliche Erweiterung erfahren hatte. Genauer wird darüber noch einmal bei der Besprechung der armenischen Uebersetzung gehandelt werden.

Sehr viel weniger zahlreich sind die Berührungen, die PE mit der syrischen Ueberlieferung aufweist. Ich zähle im ganzen 17 (15) Fälle, und in 12 (11) Fällen[4]) von diesen 17 tritt als dritter Zeuge wieder die armenische Ueberlieferung hinzu. Auch mit der Ueberlieferung des Cod. Paris 1596 (s. o. S. 14) weist PE einige Berührungen auf. In die Redaktion seines Gerontikons wird also noch ein weiterer Bestand der hier vorliegenden Ueberlieferung eingeflossen sein. Der Prozeß, der sich schon für NB nachweisen ließ, hat sich hier also fortgesetzt[5]).

Weitere Auskunft über die Herkunft des überschüssigen Stoffes verschafft uns ein Blick in Wladimirs Katalog. So finden wir 125 c (s. Arm. B

1) Ich zitiere zunächst im großen und ganzen die Berührungen mit Rez. A. Die Fälle, in denen die Rez. A eine Parallele mit Rez. B zeigt (s. u. die Einrichtung d. armen. Ausgabe), sind unterstrichen. 70 c = *10, 86.* 131 b = *2, 17.* 169 b = *2. 24* (an = Theodora 3 b.) 251 = 7, 18. 276 = 1, 20. 366 b = *18, 61* (= N 66 anon.). 374 c = *3, 34* (Silouan). 592 b = *9, 7* (Esaia). 614 h = *18, 62* (Makar). 642 d = *7, 25* (Anastas. Sin: XXVII). 643 c = 10, 102. 670 b = *18, 56* (wohl aus der Zeit der Perserkämpfe zu Beginn des 7. Jahrh.). 700 b = *8, 15 a* 712 b = *10, 93.* 842 b = *18, 8.* 877 d = *1, 42 c* [vgl. auch 877 e = 1, 42 a = B 190 b; 878 f = 1, 42 b = B 190 b*] 886 d = 10, 125. 925 = 7, 30. 995 b = *10, 146* 1057 c = *10, 21.*

2) 88 b = 10, 203. 94 c = 14, 24 b. 105 a = 14, 24 c. 125c (Eulogios = Wlad. 345 317) = 18, 96 (Longin!). 129 = 1, 69 (Makar.) (= Wlad. s. u.). 131 a = 2, 56. 131 c = 2, 57. 132 b = 10, 237. 132 c = 10, 239. 135 c = 11, 81. 141 b = 10, 238. 141 c = 10, 247. 162 = 5, 127 (= 1596 363). 163 b** = 10, 246. 175 a = 1, 225 (Wlad. 350 41). 176 a (= 179 c) = 11, 85. 228 a = 15, 101. 341 c = 10, 268. 395 f. = 4, 117. 409 d = 4, 118. 429 = 4, 88 (Palladios). 455 c = 5, 118. 482 f = 3, 60 b. 492 d = 11, 53 b (Esaia = Migne 40, 1205). 520 b = 10, 244 (= Vitae Patr. III 76 b). 541 b = 14, 32. 545 c = 16, 26. 546 a = 10, 233. 546 b c = 10, 248. 595 d = 9, 38. (= App. 3 Migne P. L. 74, 378). 598 c = 9, 45 (= Vit. Patr. III 139). 598 d = 9, 46 (Anast. Sin. XVII) 622 a = 11, 66 (Moses-Silouan.). 682 a = 10, 242. 700 a = 8, 32. 723 c = 10, 245 (an = Euagr. X 20). 757 b = 20, 241. 758 b = 4, 120. 799 = 1, 69. (s. o. 129). 846 b = 6, 27 (= Hist. Laus. 47). 850 = 10, 177. (Jos. Enatos). 874 h = 11, 64 a. 875 i = 19, 50. 928 b = 12, 22. 949 = 2, 103. 975 b = 10, 243. 1036 c = 18, 110. 1058 d = 10, 240. 1080 c = 10, 231, 1094 = 5, 121 (1596, 542).

3) s. d. Tabelle XI.

4) Diese Stücke sind bereits oben aufgezählt. Es sind 141 c. 251. 341 c. 455 c. 545 c. 546 a. 546 b. c. 614 h. 700 d. 842 b. 875 i. 1075 c. Ferner 467 d [mit Arm. u. Joa. Mosch]. Dazu kommen noch 70 e u. 283 a (die Stücke finden sich am Schluß von G Pistos, haben sich von dort losgelöst), (282 f.), 284 d, 392 d, 724 c (Poimen, aber anon. auch Berl. 184 b*) (724 d). Die betreffenden syrischen Parallelen weist die Tabelle Nr. VIII auf. — Ich komme auf diese Berührungen noch einmal zurück.

5) 162 = 1596 p. 363, (= Arm. 5, 127). 212 c = p. 609. 265 f. = p. 611. 316 = p. 633 318 = p. 400. [486 e = p. 660 = B 210 c]. 658 = p. 650 (Palladios) [764 c = p. 365 = N 37] 853 b (= N 358) vgl. p. 369. 1094 = p. 542.

18, 96)[1]) eine Eulogios-Ueberlieferung bei Wlad. 345 p. 317; 343 p. 227; 330 p. 41, also in Handschriften, die wesentlich Apophthegmen-Stoff enthalten; die Esaia-Makariosüberlieferung PE 129 f. + 799 (= Armen. B 1, 69) wiederum bei Wladimir 343, p. 227 = 350 p. 38 (bei PE ist Esaia verschwunden, in Armen. B tritt die Parallele deutlich heraus)[2]). Die Erzählung PE 317 b Παῦλός τις ὀνόματι, ἰλλούστριος τὴν ἀξίαν, ἔχων γυναῖκα verzeichnet Wlad. unter 342 p. 356 (vgl. 345, p. 15). PE 409 e ist = Wlad. 345, 316: Διηγήσατο ἡμῖν ὁ ἀββᾶς Παῦλος ὁ Καππάδοξ (steht hier vor dem eben erwähnten Eulogios-Stück). Das Stück PE 591 a erscheint bei Wlad. 342 p. 202 als Anfangsstück des Kapitels περὶ κατανύξεως. Besonders beachtenswert ist, daß PE 175 a (ἀδ. ἠρώτ. γέρ. λέγ πῶς οἱ ἐν τῷ κόσμῳ βιωτικοὶ νηστείας ἀμελοῦντες) an der Spitze eines kleinen Πατερικόν bei Wlad. 351, 294 bis 350 erscheint. Es wäre dies ganze Stück auf sein Verhältnis zu PE zu untersuchen[3]). Endlich wäre noch zu notieren, daß sich in PE auch neue Stücke der Anastasios-Ueberlieferung (s. o. S. 15) finden. 642 d (= Arm. A 7, 25) ist = Anast. XXVII (Nau, Oriens Christ. II p. 76) und 598 d (= Arm. Rez. B 9, 46) = Anastas. XVII (Nau p. 69). Es zeigt sich überall dasselbe Bild. Die Ueberlieferung des Gerontikon ist in ständigem Fluß. Neue Stücke treten fortwährend hinzu und erscheinen bald hier, bald dort. PE arbeitet mit einem stark erweiterten Gerontikon, und wenn schon NB in der jetzigen Form erst in der Mitte des siebenten Jahrhunderts oder noch später entstanden sein wird (s. o. S. 14), so werden wir mit der noch einmal erweiterten Sammlung wohl mindestens bis in das achte Jahrhundert hinaufgehen müssen.

§ 7. Abhängigkeit der Rezension B der armenischen Uebersetzung von G + NB.

Die Analyse der Sammlung des Paulos Euergetinos hat uns bereits auf die mit dieser eng verwandten armenischen Uebersetzungen geführt. In dem Sammelband mit dem Titel „Die Schriften der heiligen Väter und ihr Wandel", Venedig 1855, Bd. I 413—722, Bd. II 1—504 sind die beiden armenischen Uebersetzungen der Apophthegmata Patrum unter dem Titel: „Worte und Erzählungen der heiligen Väter" veröffentlicht. Die Herausgeber haben sich eines etwas sonderbaren Verfahrens bedient. Sie haben die eine der beiden Uebersetzungen (A) zugrunde gelegt, haben dann zu jedem Stück von A die Parallele der ganz anders geordneten Rezension B unten auf der Seite beigegeben, und endlich zu jedem der 19 Kapitel des Werkes den überschüssigen Text von B uno tenore als Paralipomena angefügt. So ist leider die ursprüngliche Anordnung aller der Stücke von B, die als Parallele zu A erscheinen aus der Ausgabe selbst nicht zu erkennen. Und was wir als Rezension B (Paralipomena) haben, ist nur ein Fragment[4]).

1) Arm. B nennt hier den Namen Longin. Das ist falsch, wie die alphabetische Reihenfolge deutlich zeigt.

2) Näheres über den weiteren Inhalt dieses Stückes erfahren wir aus den Bemerkungen Wladimirs zu 350. Es ergeben sich folgende Gleichungen 351, 298 = 350, 38 = PE 129 f. + 799 = Arm. B 1, 69 (Esaia Makar. s. o. S. 17 Anm. 2). — 351, 301 = 350, 41 = PE 125 c = Armen. B 18, 96. (Eulogios), — dazu noch 351, 296 = 350, 43 = Arm. AB 2, 16. — Es scheint in der Tat, als wenn ein gut Teil des überschüssigen Stoffes von PE in dem Πατερικόν Wlad. 351 p. 294—350 gleichfalls enthalten ist.

3) Dasselbe Stück ist Wlad. 350 p. 41 als ἐκ τοῦ γεροντικοῦ stammend bezeichnet.

4) Ich habe der bequemeren Zitation wegen die einzelnen Stücke der Ausgabe in jedem Kapitel durchnumeriert und zwar so, daß die „Paralipomena" aus B eine an A sich anschließende fortlaufende Nummer erhielten. Die Tabellen VII A, VII B geben an, auf welchen Seiten der Ausgabe sich die einzelnen Nummern befinden. Ich zitiere nach Buch und Nummer, also 1, 56. 3, 24. 19, 44 usw.

Dennoch wird sich gerade der Charakter von B trotz seiner fragmentarischen Gestalt in der Ausgabe mit aller wünschenswerten Deutlichkeit bestimmen lassen. Das Resultat dieser Analyse läßt sich in einem Wort zusammenfassen. Armenier B (resp. seine griechische Vorlage) läßt sich auf fast ganz dasselbe Gerontikon zurückführen, das auch Paulos Euergetinos benutzte, also auf ein erweitertes Exemplar von G + NB. Nur hat der Kompilator des Armeniers resp. seiner griechischen Grundlage den betreffenden Stoff nicht in zweihundert Kapiteln verzettelt, sondern in die uns schon bekannten 19 (20) [1]) Kapitel sachlich gegliedert.

Wir besitzen sogar aller Wahrscheinlichkeit nach noch die griechische Vorlage, von der Armen. B nur eine Uebersetzung ist, und zwar in den Codices Coislinian. 127 und 108. Nau (Rev. de l'Or. Chr. 1907 p. 44) charakterisiert diese nämlich: ils sont bien souvent des compilations récentes de toute provenance qui ont fondu à nouveau les apophthegmes alphabétiques avec les autres sous divers lieux communs (d. h. nach der Anmerkung ebendort den bei Photios — Migne, Patr. Lat. 73, col. 852 — aufgezählten uns sehr bekannten Kapiteln). On le reconnaît à ce fait que les pères cités sont rangés par ordre alphabétique, et que les récits de Daniel le scétiote (VI[e] siècle) sont déjà fondus parmi les autres [2]). Ich möchte es danach für sehr wahrscheinlich halten, daß Coislinian. 108 und 127 den griechischen Archetypos des Armeniers B darstellen.

Wir kehren jedoch wieder zu dem uns zugänglichen Text des Armeniers zurück, um die aufgestellte These im einzelnen zu beweisen. Die Rezension A enthält etwa 875 Stücke [3]), von denen sie rund 620 mit B gemeinsam hat, Rezension B zählt rund 880 Stücke allein, im ganzen also ca. 1500 Nummern, und repräsentiert so eine der umfangreichsten Sammlungen. Von diesen 1500 Nummern lassen sich etwa $^{11}/_{12}$ auf G + NB + PE zurückführen. Von dem übrigbleibenden $^{1}/_{12}$ (120—130 Einzelfälle) ist etwa die Hälfte [4]) Sondergut des Armeniers, das ich bis jetzt in keiner Parallele habe nachweisen können. Hinzu kommen eine Reihe von Esaia-Stücken [5]), die sich bei einigem Suchen wohl in den von ihm überlieferten Werken (s. o. S. 16 Anm. 2) nachweisen lassen würden. Daniel Sketiotes ist fast ganz in unsere Sammlung übergegangen [6]). Seltener sind die Berührungen mit 1596 [7]), häufiger die mit Joannes Moschos [8]). Besondere Aufmerksamkeit verdienen die wenig zahlreichen Fälle, in denen der Armenier allein mit der syrischen Ueberlieferung geht [9]). Ich komme auf sie

1) Die Kapitel 18 und 19 (P 18 + J* 1 und J* 2) sind hier in eines zusammengezogen.

2) Nach Nau (ib. p. 45) ist die Handschrift London Mus. Brit. Burney 50 (zwei Bände) eine noch jüngere Kompilation, da sie bereits eine große Anzahl von Erzählungen des „Anastasios" (s. die Aufzählung 45 1) enthält. Freilich findet sich eine der Erzählungen auch bereits in NB und zwei bei PE (= je eine in den beiden armenischen Rezensionen).

3) Die Zählung ist mühselig, da bald mehrere Abschnitte in der Ausgabe des Armeniers einer einzelnen Nummer in den Parallelen entsprechen, bald ein Stück des Armeniers mehrere Nummern der Parallelen enthält. — Nähern Aufschluß über die Art der Zählung ergeben die Tabellen.

4) In Rezension B allein 54 Fälle, dazu 13 gemeinsam mit A.

5) S. die Tabelle zu 1, 64—68. 4, 66. 7, 53—55. 8, 31. 11, 39. 15, 83. 84. 17, 33. Dazu die Parallele mit A: 3, 32.

6) 5, 128 = Dan. Sket. 3. 7, 48 = 10 7, 51 = 11 (=PE). Dazu die Parallelen mit A: 7, 40 = 2. 8, 3 = 7. 12, 11 = 1. 13, 10 = 9 (= PE) 18, 31 = 8. 18, 43 = 4.

7) 7, 39, dazu Parallelen mit A (5, 20 = Berl. Cod.) 10, 54. 13. 17 (= Syr. Bedj. 986) 14, 12. 14, 13. 19, 4. 19, 15.

8) Es genügt hier der Verweis auf die Tabelle. Ich zähle 13 Fälle, in denen B allein steht (darunter 5 = PE), und zwölf unter den Parallelen mit A (darunter 5 = PE), dazu noch 5, 31 (a. d. 3. Hekatontade d. Moschos (S. 14).

9) Vgl. die Tabelle zu 1, 90. 92, (121) 2, 52b. 5, 110. 10, 235. 11, 35. 15, 116, 145. 17 56. 19, 51, 52. Dazu die Parallele mit A: (10, 158)! (11, 23). 11, 34. (15, 53). 18, 8 (= PE). 18, 62. (= PE) (vgl. auch B 10, 247. 10, 248. 10, 268. 19, 50 = PE).

bei der Besprechung der letzteren noch einmal zurück[1]). Dazu kommt noch einiges andere, das hier im einzelnen sich zu besprechen kaum verlohnen würde[2]). Besonders aber verweise ich noch auf die am Schluß des ersten Buches (1, 142 p. 466—492) sich findende große Zosimos-Sammlung[3]) und auf die Apophthegmata der 12 Anachoreten am Schluß des ganzen Werkes 19, 54[4]).

Wir dürfen also mit Recht urteilen, daß die Quelle von Armen. B (resp. seiner griechischen Vorlage) eine uns im großen und ganzen bekannte Größe ist. Und nicht nur dies. Der Redaktor hat sich bei seiner Einteilung des gesamten Stoffes in die neunzehn Kapitel auch viel getreuer an die Reihenfolge seiner Quelle gehalten, als Paulos Euergetinos mit seiner Verteilung des Stoffes auf 200 Abschnitte. So bietet jedes einzelne Kapitel ein getreues Spiegelbild der exzerptorisch benutzten Grundschrift, so daß wir sogar mit großer Sicherheit den von dem Herausgeber des Werkes der Rezension A beigefügten Parallelen ihren ursprünglichen Platz in der Rezension B zuweisen konnten. Auf eine Eigentümlichkeit seines Verfahrens mag dabei noch hingewiesen werden: Er hat den namhaft bezeichneten Stücken, die sich ausnahmsweise unter dem anonymen Material in NB fanden, zuerst ihren Platz im Alphabeticon zugewiesen[5]). Selbst bei Entlehnungen aus Moschos und dem Sketioten Daniel hat er dies Verfahren, wenn auch nicht konsequent, durchgeführt. Auf Grund dieser Beobachtungen läßt sich noch ein weiterer Schluß machen. Wenn nämlich die engen Berührungen zwischen Paulos Euergetinos und unserer Rezension vielfach am Schluß eines jeden Kapitels[6]) auftauchen, so wird sich daraus schließen lassen, daß das Material, das diese beiden Zeugen gemeinsam erhalten haben, sich einst tatsächlich am Schluß der erweiterten Redaktion von G + NB fand, auf Grund deren Paulos Euergetinos und die Vorlage des Armeniers entstanden ist.

So ergibt sich ein deutliches Bild der ganzen Entwickelung: Zugrunde lag die ältere Sammlung: G + NB. Diese hat wohl frühestens mit dem siebenten oder achten Jahrhundert am Schluß eine nachträgliche Erweiterung erfahren[7]). Paulos Euergetinos verteilte den Stoff auf 200 kleine Kapitel, die Vorlage der armenischen Rezension B griff auf die bekannte klassische Kapiteleinteilung zurück und brachte so Ordnung in die Masse.

---

1) Erwähnt mag noch werden, daß sich auch einige Berührungen mit den kleineren lateinischen Sammlungen (S. 22 ff.) finden. 3, 8 (= Rez. A) ist = Vitae Patrum VII 38, 1. Dazu drei Fälle, die bereits oben unter den Parallelen zwischen PE u. Arm. B angeführt wurden; s. dort zu PE 520 b. 595 d. 598 c.

2) S. z. B. die Tabelle zu 17, 100. 18, 124. 13, 250 findet sich ein Abriß der Vita des Joannes Eleemosynarios, Patr. von Jerusalem, vgl. Migne P. Lat. 73. 383 Anm. 1. — Dazu die Parallelen mit A: 4, 44. 18, 53.

3) Ueber die Anlage der Sammlung gibt die Tabelle XII Aufschluß. Beachtenswert ist, daß das erste Stück der Sammlung sich im Codex Wladimir 342 p. 248 findet. Auch Rezension A 1, 34—38 bietet einige Fragmente dieser Stücke. Von den Parallelen in PE war bereits die Rede. — Endlich sind auch die Berührungen mit Moschos hervorzuheben. War Zosimos abhängig von Moschos, oder schöpfte der letztere aus dem ersteren?

4) Ich verweise endlich noch einmal auf die Berührungen des Armeniers und des PE mit dem Πατερικόν Wladimir 351 p. 294—350 s. o. S. 18 Anm. 3.

5) Die Fälle sind in der Tabelle im Druck hervorgehoben.

6) Einen besonders guten Beweis bietet das X. Kapitel (s. d. Tabelle N 237—249), nur daß hier von 250 oder 252 an noch ein Nachtrag erscheint, in welchem der Redaktor mit dem Buchstaben A (Athanasios) beginnend das ihm vorliegende Werk noch einmal durchgeht. — Berührungen mit Euergetinos, die sich mitten in dem aus NB entlehnten Material finden, werden vielleicht zur älteren Stoffmasse gehören und nur zufällig in unserem Zeugen von NB ausgefallen sein.

7) Vgl. das oben über das Πατερικόν Wladimir 351 p. 294—350 Vermerkte.

§ 8. Die Struktur der Rezension A der armenischen Uebersetzung.

Nicht ganz so klar ist das Bild, das die armenische Rezension A gewährt. Freilich kann auch diesmal kein Zweifel daran sein, daß zwischen ihr und G + N + B + PE [1]) eine enge Verwandtschaft besteht. Von den ca. 875 Nummern derselben läßt sich nur ein gutes Fünftel (170—180 Fälle) nicht auf diese zurückführen. Ihr Sondergut ist beträchtlich stärker als das von Rez. B, ich zähle ca. 80 Fälle. Und zwar handelt es sich hier um lange Legenden und ausführliche Erzählungen, die wohl erst ganz spät unserer Ueberlieferung hinzugewachsen sind, vielleicht erst von dem armenischen Uebersetzer hinzugefügt wurden. Die Rezension B nimmt an diesem Sondergut nur mit 13 Stücken, oft den kleinsten und unbeträchtlichsten, teil. Sehr oft erscheinen diese großen Zusätze auch gerade am Ende eines Buches, vgl. namentlich die Erzählungen 5, 76—81. 8, 17 (vorletztes Stück), 13, 16 (es folgt noch eine Parallele mit 1596), 14, 17. 19, 28. Auch die Entlehnungen aus der Historia Lausiaca [2]) sind eine Eigentümlichkeit unserer Rezension, vor allem aber die zahlreichen Berührungen [3]) mit Joannes Moschos, man vergleiche namentlich das ganze Nest von Moschos-Stücken 18, 24—50. Dagegen ist schon hier zu beobachten, daß die Verwandtschaft mit der syrischen Ueberlieferung etwas stärker als die der Rezension B [4]) ist, und daß auch zu den kleinen lateinischen Sammlungen sich Parallelen finden, die sonst bis jetzt nirgends nachweisbar sind [5]).

Die Anordnung der Stücke ist in den einzelnen Büchern ganz willkürlich. Namhaft bezeichnetes und anonymes Material steht wild durcheinander. Von alphabetischer Ordnung ist keine Spur. Dabei muß noch eine Beobachtung besprochen werden. Es fällt, wenn wir die Tabelle durchsehen, eine gewisse Verwandtschaft in der Anordnung des Stoffes zwischen unserer Redaktion und PJ auf. Eine auffällig große Reihe von Nummern erschien hüben und drüben in denselben Kapiteln wieder (nur bei PJ in der bekannten Ordnung, hier bunt durcheinander gewürfelt). Das ist nun für den anonymen Stoff weiter nicht auffällig. Bemerkenswert bleibt es bei dem namhaft überlieferten Material, weil die Anordnung dieses Materials ja speziell das Werk des hier auf der Grundlage von B arbeitenden Redaktors ist. Sollte irgendeine Beziehung zwischen Arm. A und PJ vorliegen? Entscheiden läßt sich die Frage nicht. Man wird zögern, sie zu bejahen. Denn die Differenzen zwischen den beiden Quellen sind doch zu beträchtlich, und es bleibt die Möglichkeit, daß wenn zwei Redaktoren einen Stoff unter demselben sachlichen Gesichtspunkten verteilen, sich in dessen Anordnung eine weitgehende Uebereinstimmung herausstellen muß.

---

1) Die Berührungen mit PE (22 Fälle) sind oben bei der Besprechung von Rez. B aufgeführt. — Auch die Entlehnung aus Daniel Sketiotes (die sich alle in B wiederfinden [S. 19]) werden schon der Grundlage unserer Bearbeitung angehören. — Vielleicht auch die Parallelen mit 1596 : 5, 20 (= B 226 a). 10, 54. 13, 17 (= Syr.). [14, 12. 14, 13. 19, 4 = Rez.-B]. 19, 15.

2) Vgl. 5, 64—66. 7, 42. 15, 15. 18, 4. 18, 68 (?).

3) Ich zähle — abgesehen von den Fällen, in denen PE als Zeuge eintritt — 50 Nummern, von denen Rez. B nur 7 bestätigt.

4) Vgl. Tabelle zu 1, 66. 1, 7. 7, 18. (= PE). 3, 6 (Anf. = Syr.) 4, 4. (= IV * 31) 5, 55 (hier wie S anon. = Olympios 2). (7, 29). 7, 36 (hier und in S anonym = Gelasios 1). 9, 18. 10, 113. 10, 131. 10, 138 b. 10, 151. (10, 155 vgl. in der Tabelle die verwickelte Komposition dieses Stückes, die ihre stärkste Parallele am Syrer findet). 10, 157 (*10, 158* hier und in S anonym = Kassian 8). (*11, 23,* hier und in S anon. = Olympios 1). *11, 34.* (15, *33.* 34). 15, 57. *18, 8* (= PE). *18, 62* (= PE). 18, 81. Die unterstrichenen Stellen finden sich auch in B. Endlich ist noch zu bemerken, daß 1, 8 dieselbe Kombination zweier Logien hat (N 387 und B 168 b) wie S 385, während die Parallele aus B nur 168 b bietet.

5) Vgl. Tabelle zu (1, 6 a. 1, 41) *3, 8.* 4, 4. 4. 20. 10. 103.

Es erübrigt noch, das Verhältnis der beiden armenischen Rezensionen zueinander festzustellen. Ich nehme an, daß beide unabhängig voneinander entstanden sind. Auf den ersten Blick scheint allerdings die enge Verwandtschaft ihres Stoffes dagegen zu sprechen. Mit ca. 620 von seinen 875 Nummern, also mit etwa $^{7}/_{9}$, ist Rez. A in Rez. B enthalten! Allein dieser Tatbestand erklärt sich doch leicht daraus, daß beide auf einer gemeinsamen Grundlage gearbeitet sind. Wollte man annehmen, daß A ein Exzerpt von B wäre, so verstünde man nicht, wie die schöne Ordnung der Quelle hier so gründlich zerstört werden konnte. Hätte B die Rezension A (natürlich nur neben seiner Hauptquelle) benutzt, so wäre nicht einzusehen, wie er sich die vielen schönen langen Erzählungen in A und die meisten der Entlehnungen aus Moschos hätte entgehen lassen [1]).

Das Gesamturteil über Arm. A muß vorläufig in der Schwebe bleiben. Die einfache Formel, daß G + NB die wesentliche Grundlage dieser Redaktion bilden, läßt sich hier nicht gewinnen. Die große Masse seines Materials läßt sich zwar dorther ableiten, aber unerklärlich bleibt dessen Anordnung. Unbegreiflich bleibt es, daß, wenn Arm. A eine Bearbeitung von G + NB darstellt wie Rez. B und PE, dann hier jede Spur einer alphabetischen Ordnung und einer Trennung des namhaft überlieferten Gutes von dem anonymen Material verschwunden wäre. Auch die oben aufgewiesenen Berührungen, mit der syrischen Ueberlieferung und den kleineren lateinischen Sammelwerken, — eine Beobachtung, die sich im Lauf unserer Untersuchung noch verstärken wird — lassen sich nicht so einfach übersehen. Wir werden aber gut tun, die weitere Untersuchung dieser Frage noch zurückzustellen, bis wir das gesamte Ueberlieferungsmaterial zu überschauen in der Lage sind.

§ 9. Die kleineren lateinischen Sammlungen (Lat.).

Noch immer ist das uns für die Ueberlieferungsgeschichte der Apophthegmata vorliegende Material nicht erschöpft. Wir kommen nunmehr erst zu den Zeugen, die neben G und N[PJ]B selbständigen Wert besitzen, das sind einmal die kleineren lateinischen Sammlungen und dann die syrische Uebersetzung.

Von den kleineren lateinischen Sammlungen gehören zwei auf das engste zusammen, nämlich Vitae Patrum III und VII [2]). Vitae Patrum III ist von anonymer Herkunft und ganz unbestimmtem Datum. Rosweyde hat sie wegen gewisser Anklänge des Prologs an Rufins Vita monachorum diesem irrtümlicherweise zugesprochen [3]). Paschasius hat sein Werk patri Martino presbytero et abbati gewidmet. Dieser Martinus ist identisch mit dem Abbas Martinus Dumiensis [4]) († 583), dessen kleine hierher gehörige eigene Sammlung wir sogleich ebenfalls besprechen werden. Ich benenne die beiden Sammlungen mit R und Pa.

R enthält in der Ausgabe von Rosweyde 220 Nummern, einige davon enthalten mehrere Stücke, so daß im ganzen etwa 240 Stücke herauskommen.

1) B hat von dem gesamten Sondergut A's (s. o.) nur etwa den fünften Teil. Wenn B und A unabhängig voneinander sind, so wird man annehmen dürfen, daß das gemeinsame Sondergut bereits aus ihrer Textgrundlage stammte.

2) Vgl. Salonius, Vitae Patrum S. 11—39.

3) Vgl. Salonius, a. a. O. S. 12—31.

4) Vgl. Sigebertus, de illustr. eccles. script. 118: Martinus episcopus transtulit per manum Paschasii diaconi interrogationes et responsiones plurimas sanctorum Aegyptiorum patrum in Dumiensi coenobio vgl. Prolegomena Rosweydes c. XIV Migne 73, 50. Dort auch der Nachweis über das Todesdatum Martins. — Es ist übrigens nicht zu erkennen, ob sich die Bemerkung des Sigebertus auf Vitae Patrum VII oder auf die Sammlung unter dem Namen des Martinus bezieht.

In Pa zähle ich 154 Stücke. R und Pa sind, wie schon gesagt, eng verwandt. Das beweist weniger die Tatsache, daß R Pa 72 Stücke gemeinsam haben als die Beobachtung, daß diese sich in beiden Sammlungen fast in derselben Reihenfolge finden. Nun ergibt sich weiter aus Pa, in welchem die Kapiteleinteilung nebst Ueberschriften erhalten ist, daß wir es hier mit einer nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Sammlung zu tun haben. Diese Sachordnung setzt auch R voraus, nur daß bei ihm alles, was äußerlich darauf hindeutet, verschwunden ist und die einzelnen Stücke uno tenore aufeinander folgen. Es wird also wahrscheinlich, daß R und Pa Auszüge aus einer älteren Sammlung darstellen. Da Pa nicht später als 583 (s. o.) fällt, Pa und R aber griechische Texte darstellen, die auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen, so besitzen wir in R Pa einen Zeugen unserer Sammlung von hohem Alter und Wert. Auch der Umstand, daß uns hier eine Sachordnung entgegentritt, die von der kanonischen der 20 Kapitel gänzlich unabhängig ist, spricht für den selbständigen Wert der Sammlung.

Ich gehe etwas genauer auf die Anlage der Sammlung und ihre Behandlung in R und Pa ein[1]). In R 1—43 zeigen sich (mit Ausnahme von R 22 und 38) keine Parallelen zwischen R und Pa. Es stammt also dieser Abschnitt wahrscheinlich nicht aus der gemeinsamen Quelle. Es zeigt sich hier schon eine gewisse Sachordnung, die sich z. T. mit PJ berührt[2]). R 1—7 könnte man mit de continentia überschreiben, 8—16 handeln von der Unzucht, 17—29 von Demut und Gehorsam. Es folgen von 31—35 Anekdoten, die das Verhältnis des Mönches zu seinen Verwandten beleuchten sollen. Man beachte hier die Parallele zur Historia Lausiaca 31 a und zur Vita Pachoms 34—35[3]). R 36 (= I* 3) von weltlichem und geistlichem Gespräch steht ganz allein. Dann folgen — stilwidrig gegenüber der sonstigen sachlichen Anordnung der Sammlung — 37—40 Geschichten von Arsenius und 41—43 Makariusanekdoten.

Nun beginnen die Parallelen mit Pa (R 44 = Pa 1, 1). Pa c. 1 hat die Ueberschrift c o n t r a g a s t r i m a r g i a m. Dem Zusammenhang nach entspricht R 44—R 66[4]). Pa c. 2 lautet: c o n t r a p h i l a r g y r i a m, und zu ihm gehören eigentlich auch c. 4—5, wenn sie auch lauter Sonderüberschriften[5]) tragen. Es wäre möglich, daß diese die Uebersichtlichkeit der ganzen störenden kleineren Einteilungen erst später hinzugefügt wurden. Die Parallelen erstrecken sich über R 65—74. Eng zusammen gehören auch die Kapitel 6—10, denen man die gemeinsame Ueberschrift von Pa 6 c o n t r a i r a m geben könnte[6]). Es entspricht der Abschnitt R 76—99. Es folgt Pa 11 c o n t r a s p i r i t u m t r i s t i t i a e[7]) = R 100—109, Pa 12 c o n t r a s p i r i t u m v a n a e g l o r i a e, Pa 13 c o n t r a s p i r i t u m s u p e r b i a e, dem sich die Kapitel 14—16[8])

1) Vgl. Salonius, Vitae Patrum S. 58—62.

2) Daher hier auch Parallelen mit den entsprechenden Kapiteln in PJ: IV. V. XIV XV (s. die Tabelle IV).

3) Ueber das Verhältnis von 31 a zur Hist. Laus. vgl. Butler Hist. Laus. 218 76. Zu R 34 läßt sich in der uns bekannten Pachomüberlieferung keine direkte Parallele nachweisen.

4) Die Tabelle V A und B zu R und Pa zeigen, wie Pa den reicheren Stoff von R (Quelle) nur sporadisch bringt, daneben aber auch wieder Nummern hat, die R nicht teilt. Eine umfangreichere Grundlage ist von beiden Zeugen exzerpiert, das gilt auch für alles Folgende.

5) c. 3: nihil dolendum monacho, si quid perdiderit aut amiserit. c. 4: quod tolerantia paupertatis in requiem ducit. c. 5: de reprimenda avaritia.

6) c. 7: de retribuendo bonum pro malo. c. 8: de non retribuendo inimicis. c. 9: de perfecta patientia. c. 10: quod oportet pro pace, quamvis bona sunt opera, dimittere.

7) R 104 ff. bekämpfen speziell das Laster der ἀκηδία, das bei Pa nicht besonders erscheint.

8) c. 14: quod perfecti viri quamvis possint, nolunt miracula facere, ne extollantur c. 15: utilitas in sordidis cogitationibus (nämlich zur Erzeugung der Demut!). c. 16: quomodo vitetur detractatio.

unterordnen. Der parallele Zusammenhang der beiden (resp. fünf) verwandten Kapitel erstreckt sich über R 110—140.

Wenn wir hier einmal innehalten, so ist die Disposition dieser Abschnitte trotz der vielen kleinen Unterabteilungen in Pa zum Greifen deutlich. Das Schema, das hier befolgt ist, ist das der acht Mönchslaster. Nur fehlt in dem gemeinsamen Bestand von R Pa das Kapitel περὶ πορνείας. Ein solches aber bot R allein in seiner ersten Partie 8—16. Er wird hier den Anfang des Werkes erhalten haben. Wir erhalten dann die acht Mönchslaster in der Reihenfolge: πορνεία, γαστριμαργία, φιλαργυρία, ὀργή, λύπη, ἀκηδία (s. o. die Bemerkung über R 104 ff.), κενοδαξία, ὑπερηφανία! [1])

Im folgenden ist die gemeinsame Quelle von R Pa und der Sinn ihrer Anordnung nicht mehr mit derselben Sicherheit zu erkennen, zumal die beiden Zeugen nun wieder auseinanderzugehen beginnen. Deutlich ist zunächst, daß die zusammengehörigen Kapitel 17—20 [2]) „über den Verzicht auf den eigenen Willen“ dem Abschnitt 141—158 entsprechen. Neben die acht Hauptlaster würde dann hier die Empfehlung der mönchischen Kardinaltugend treten [3]). In diesem Zusammenhang war von dem Segen der Krankheit und Schwäche die Rede. Daran könnte sich der Gedanke an den Tod angeschlossen haben. So hat denn R hier eine Reihe von Sterbeszenen und Worten der Väter auf dem Totenbett 159—163. Es folgen bei Pa c. 21—25, denen man die gemeinsame Ueberschrift de poenitentia geben kann = R 164—167. Wieder zusammen gehören Pa 25—28 über den Kampf gegen Dämonen und Laster, de perseverantia, de labore = R 172—182. Vorschriften über das Benehmen der Mönche bei der Schriftbetrachtung und im Gespräch und Verkehr miteinander folgen Pa 30—32 = R 183—187, danach ein Kapitel (33): de fugiendo clericatus honorem (= R 22! 188). Die folgenden Kapitel Pa 34—40 [4]) wird man wohl am besten als eine Darstellung des Ideals des anachoretischen Lebens im allgemeinen begreifen. Dem entspricht dann gut eine kleine Sammlung von Sprüchen über das koinobitische Ideal c. 42: quomodo in coenebiis vivendum sit [5]) = R 198 bis 200. Zum Schluß bringt Pa c. 43 noch zwei größere Lehrstücke 1 = M 106 eine Ermahnung unter dem Namen des Klostervorstehers Serapion (verkürzt = Poimen 174) und 2 = M 108 (vgl. Joa. Kolobos 34) die Ermahnung des Silvanus an Moses [6]).

Auch der zweite Teil der Sammlung R Pa schließt sich einigermaßen zusammen. Den Ausführungen über die acht Laster treten die Anweisungen über die Mönchstugenden zur Seite. Wir finden Abschnitte über die Ertötung des Willens, den Kampf gegen Dämonen und Laster, Vorschriften über Schrift-

---

1) Kassian Collatio V 2 bringt unter der Autorität des Serapion den Lasterkatalog genau in dieser Reihenfolge, nur daß hier γαστριμαργία vor πορνεία steht (vgl. auch Institut. V—XII). Euagrios περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς Ἀνατόλιον· hat dazu noch die Abweichung: λύπη, ὀργή, ἀκηδία. Vgl. zum Lasterkatalog Schiewitz, Das morgenländ. Mönchstum II 60 ff., 72 ff.

2) c. 17: de voluntate proximi facienda. c. 18: de refutatione propriae voluntatis. c. 19: de obsequiis infirmantium. c. 20: quod infirmitas corporis prosit animae.

3) Vgl. dazu noch R 17—29.

4) Die Parallelen von R beginnen sehr im Stich zu lassen (34, 3 = 194, 35, 1 = 196, 36, 3 = 38! 27, 3 = 201, 39, 2 = 100! 3 = 204). — R hat hier zum Teil eine Sammlung eingesprengt, in der plötzlich Namen in alphabetischer Reihenfolge erscheinen. 189 Makar (verstellt), dann 190—193, Arsen, 194 Bessarion, 195 Makar., 196 Moses, 197 Squirion. Dafür berührt sich Pa zum Schluß auffällig mit der Sammlung des Martinus Dumiensis s. Tabelle V C.

5) Siehe darüber weiter unten.

6) R hat zum Schluß noch eine ganze Sammlung von Sprüchen, der man den gemeinsamen Titel de oratione geben könnte: 202, 204—205, 207—215. (Ob dieser Abschnitt der Quelle angehörte, kann nicht gesagt werden). — R 216 ist ganz singulär. 217 = Pa 24, 2, 218—220 Nachträge aus den Briefen des Hieronymus (s. Nachweise bei Migne).

lesen und Verkehr der Mönche untereinander, ihre Stellung zum Klerus, das Ideal des Anachoretentums und des Koinobitenwesens.

Eine weitere kleine Sammlung steht im Appendix zu Rosweydes Vitae Patrum (Migne 74, 382—394). Sie ist betitelt: Aegyptiorum patrum sententiae auctore Graeco incerto Martino Dumiensi [1]) episcopo interprete. Von Martinus Dumiensis ist bereits oben die Rede gewesen. Die Sammlung umfaßt 109 Nummern. Nr. 108 enthält das Moses-Silvanus-Stück, mit dem Pa schließt, Nr. 109 die septem capitula des Moses an Poimen (vgl. Moses G 14—18, IV* 1—7 = S* 121—128 s. S. 54) [2]). Ich zitiere das Werk mit M.

In derselben Appendix finden wir ferner unmittelbar vorher (Migne 74, 377—382) als 20. Kapitel einer lateinischen Historia Lausiaca Palladii (incerto sed vetere interprete) noch eine kleinere Sammlung von 19 Nummern, von denen aber einige (4. 5. 14) Konglomerate von Apophthegmen darstellen. Ich zitiere sie mit App. und Nummer.

Endlich ist hierher noch der kleine Nachtrag J IV zu stellen, den wir oben aus dem Werk PJ ausgeschieden haben. Er umfaßt 37 Nummern. Ich zitiere mit J IV oder IV*.

Wir versuchen auch die charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser kleineren Sammlungen kurz zu beleuchten.

Hervorzuheben ist da vor allem der außerordentlich reine Charakter dieser Ueberlieferung. Das Sondergut ist in allen diesen Sammlungen ein verschwindend geringes. Ich zähle für R Pa nur 8 Fälle, dazu kommen noch 6 Fälle in R allein und 6 andere in Pa (drei davon 10, 2. 15, 4. 28, 2. teilt Pa mit App). Martinus Dumiensis weist nur 7 Nummern (darunter 81 = App) auf, in denen er ganz allein steht.

Dazu kommen Entlehnungen aus Hist. Laus. (R 31 a Pa 19, 3—5 a), aus der Vita Pachoms (R 34. 35), aus Rufins Histor. Monach. (R 41—43), aus Hieronymus (R 218—220), aus Kassians Instit. XXIV 9 = App 7, aus den Praktika des Euagrios (IV* 16—19), aus der Vita der Sygkletike (IV* 23 = c. 35).

Das ist aber auch alles. Sonst treffen wir überall auf Material, das schon in + G N + PJ + B vorliegt. Eine schmale Berührung unserer Zeugen mit Arm. und PE wurde bereits oben zur Darstellung gebracht. Eine stärkere Verwandtschaft mit der syrischen Ueberlieferung soll gleich besprochen werden.

Mit diesem Ueberblick ist nun aber ein endgültiges Urteil über Charakter und Wert dieser lateinischen Ueberlieferung noch nicht gegeben. Der Schluß, daß wir hier nur kleinere Fragmente aus der großen Sammlung G + NB vor uns hätten, wäre übereilt. Dagegen spricht auch hier, wie in Arm. Rez. A, daß sich in allen diesen Sammlungen keine Spur alphabetischer Ordnung und keine Trennung des namhaften und anonymen Materials finden, dagegen vor allem auch, daß wir in Pa (R) eine Sachordnung (und Kapiteleinteilung) finden, die gänzlich unabhängig von der in PJ und Arm. vorliegenden ist. — Die enge Verwandtschaft des Inhalts unserer Sammlungen mit G + NB aber ließe sich auch ebensogut aus der Annahme erklären, daß die lateinischen Sammlungen die ältere Schicht der Apophthegmataüberlieferung wenigstens zum Teil repräsentieren, auf deren Grundlage G PJ NB erst allmählich entstanden sind. Doch kann diese Frage erst erörtert werden, nachdem wir den letzten und wichtigsten Zeugen für die Geschichte der Apophthegmata, die syrische Ueberlieferung, besprochen haben.

1) Vgl. über ihn Rosweyde Prolog. c. XXV = Migne 73, 85—86.
2) Als Sonderstück auch Wladimir Cod. 345 p. 205.

§ 10. Die verschiedenen syrischen Ueberlieferungen.

Die umfangreichste Sammlung von syrischen Apophthegmen, die wir besitzen, ist uns in dem großen Sammelwerk erhalten, das der nestorianische Mönch Ananjesus im Kloster Beth-Abhe (in der Nähe von Nisibis) in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zusammengestellt hat. Thomas von Marga (ca. 840) gibt in seiner Historia Monastica eine kurze Skizze seines Lebensganges (Book of Governors ed. Budge 1892, B II c. XI) und bringt hier neben anderm die Notiz, daß Ananjesus vor Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit eine Wallfahrt nach Jerusalem und von dort zu den Vätern der sketischen Wüste unternommen und deren Lebenssitten, Wohnungen und Orte kennengelernt habe. Er gibt dann II cap. 15 einen genauen Bericht über dessen Werk „das Paradies". Danach umfaßte das Werk zwei Bücher. Im ersten standen die Geschichten der heiligen Väter von Palladios und Hieronymus, im zweiten die Fragen und Erzählungen der Väter. Von diesem zweiten Teil gibt er genauer an, daß Ananjesus zunächst 615 Kapitel gesammelt und diese in gefälliger Weise in Kanones oder Sektionen eingeteilt habe. Diesen 615 Kapiteln habe er 430 andere mit Belehrungen „über alle Arten von geistiger Tugend" angefügt (also ohne sachliche Ordnung) und endlich noch viele andere ohne Numerierung und Sachordnung. An den Schluß habe er den Lobpreis der syrischen Mönche aus dem Matthäuskommentar des Joannes (Chrysostomos) gestellt und die Ausführungen des Mar. Abraham von Naphtharja.

Dieser Beschreibung entspricht am besten der Cod. Vat. Syriac. 126, den Bedjan als einen seiner Hauptzeugen seiner Ausgabe des Werkes des Ananjesus zugrundegelegt hat [1]). Wir finden in ihm folgende Bestandteile: 1. Die Historia Lausiaca des Palladios. 2. Eine Sammlung von einzelnen Kapiteln der Historia und von Apophthegmen (genauere Besprechung unten), ebenfalls unter dem Namen des Palladios. 3. Unter dem Namen des Hieronymus: Rufins Histor. Monach. (d. h. den sogenannten griechischen Rufin). 4. Endlich wieder unter dem Namen des Palladios: die Worte der heiligen Väter. — Im ersten Abschnitt dieses vierten Teils bringt die Handschrift in 14 Kapiteln (über diese s. weiter unten) 616 Nummern (Thomas von Marga: 615). Darauf beginnt eine zweite mit 367 und eine dritte [2]) mit 161 Nummern. Die zweite Reihenfolge ist als 15. Kapitel [3]) bezeichnet und trägt die Ueberschrift: „Fragen und Antworten (Worte) über das Verhalten der heiligen Männer, welche sie öffentlich und im Verborgenen über alle Arten von Vollkommenheiten lehrten." Dieser Ausdruck „über alle Arten von Vollkommenheiten" begegnete uns oben wörtlich in der Beschreibung des Thomas von Marga. Die beiden Abschnitte scheinen dem Teil des Werkes zu entsprechen, in welchem Thomas 434 Nummern und viele andere ohne Nummern (ohne sachliche Ordnung) fand. Am Schluß des Cod. Vatican. steht dann noch eine ganz anders stilisierte Sammlung von ἐρωτήσεις καὶ ἀπο-

1) Acta Martyrum VII, 1897, — Ueber den Cod. Vat. vgl. auch Assemani Bibl. Orient. I 608 f.; Bibl. Apost. Vat. Catal. III 156—171. Dazu Butler, Lausiac History I (Texts a. Studies VI 1) p. 77 ff.

2) Der Ansatz dieser dritten Reihe im Codex Vatican ist ganz willkürlich und beruht darauf, daß an dieser Stelle, wie eine Bemerkung des Cod. Vatican. ausdrücklich angibt (vgl. Bedjan 833), das erste Tausend der Sprüche der Väter erreicht war. Die Angabe des Vatican. stimmt nun freilich wieder nicht zu dessen Numerierung, die viele Willkürlichkeiten aufweist (vgl. Bedjan VIII). — Bedjan selbst zählt — im engen Anschluß an die Ordnung des Vatican. — 627 Nummern in der ersten und 373 Nummern in der zweiten Reihenfolge.

3) Die Nummern 155—161 zeigen jede für sich im Vatican. besondere Ueberschriften die Bedjan als Kap. 16—22 bezeichnet. — Das ist natürlich ganz sekundär. Die Stücke repräsentieren deutlich einen Nachtrag, der zur ursprünglichen Sammlung nicht gehört.

κρίσεις (125 Nummern)[1]), in denen jedesmal die Schüler fragen und der Abbas antwortet. Ob sie zum ursprünglichen Werk des Ananjesus gehören, muß dahingestellt bleiben (Genaueres s. u.). Angehängt ist endlich „aus einem andern Exemplar“ (Bedj. p. 986—990) die Erzählung des Erlebnisses eines Mönches von Antiochia [2]).

Die zweite vollständige Handschrift des Werkes von Ananjesus wurde von Budge im Jahr 1888 in Mossul aufgefunden. Er ließ von ihr eine Kopie verfertigen und nach England bringen, gab 1893 eine ausführliche Analyse von ihr (Book of Governors II 192—206) und veranstaltete 1904 eine Uebersetzung und Ausgabe dieses Werkes[3]), von der er dann 1907 eine auf Grund neuen Handschriftenmaterials revidierte Uebersetzung einem weiteren Kreise zugänglich machte[4]).

Die Handschrift von Mossul (M) ist verhältnismäßig alt (XIII. oder XIV. Jahrhundert). Sie bietet im ersten Teil des Werkes des Ananjesus bereits ein interessantes Plus über den Cod. Vaticanus (B) hinaus, nämlich am Anfang eine Uebersetzung von Athanasios' Leben Antons und zwischen dem zweiten Palladios-Werk und Hieronymus-Rufin das „Asketikon“ des Pachom, d. h. die sogenannten Paralipomena[5]). Diese Eigentümlichkeit teilt sie mit dem Cod. Paris 317 (Bedjan IX), der für uns nicht weiter in Betracht kommt, weil er den letzten Teil des Werkes, die Apophthegmata, nicht enthält[6]).

M bietet die Apophthegmata in zwei Büchern. Das erste Buch enthält 635 Nummern. Sie entsprechen den 616 in B und den 627 bei Bedjan. Dann folgt ein zweites Buch mit 706 Nummern. Nr. 1—380 laufen parallel mit der zweiten Reihe bei Bedjan (1—373), 381—534 der dritten Reihe 1—154. Nr. 535—540 sind gleich Bedjan 155—160. Hier wie dort hat jedes dieser Stücke seine besondere Ueberschrift[7]).

Eine wesentlich andere Anordnung zeigen die angehängten ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις. Die Nummern 541—577, die in M als Kapitel 16 — also in anschließender Numerierung an die ersten 15 Kapitel erscheinen — entsprechen den Nummern 71—104 bei Bedjan (p. 964 ff.). Dann erscheint bei M ein achtzehntes (wohl ein Versehen, siebzehntes?) Kapitel Nr. 578—598 = Bedjan 105 bis 125 p. 979 ff., und dieser Abschnitt ist nun bei Bedjan d. h. im Cod. V. (und gegen die Kapiteleinteilung Bedjans) als 17. Kapitel bezeichnet. B bestätigt also hier die Anordnung von M. Beiden gemeinsam ist endlich die Erzählung vom Mönche von Antiochia M 599 = Bedjan p. 986. Nach einigen Schlußstücken (600—603) stehen dann in einer Appendix die Nummern 604

---

1) Die ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις sind zum Teil ein Kommentar zu einer Reihe von Apophthegmen der vorhergehenden Sammlung. Ihr sekundärer Charakter wird schon dadurch klar. Butler I 93 notiert, daß in den Cod. Mus. Brit. 17264. 17263 Erläuterungen zum „Paradies“ vorliegen, nach 17175 ein Auszug aus diesen Erläuterungen.

2) Bedj. 991—992 Schlußbemerkung des Schreibers. — p. 993 ff. bringt Bedjan aus Cod. Mus. Britannic. add. 17 174 (S. 28), die schon von Thomas v. Marga erwähnten Stücke von Joannes Chrysostomos und Abraam Naphthera.

3) The book of Paradise of Palladius 2 Vol. Lond. 1904.

4) The Paradise of the holy Fathers. 2 Vol., London 1907. — Leider ist mir nur diese Veröffentlichung von Budge zugänglich, und leider ist mir nicht einmal sicher, ob Budge in dieser Ausgabe den reinen Text der Handschrift von Mossul bietet. Denn in der Vorrede gibt er an, daß er auf Grund neuen handschriftlichen Materials einige Lücken seiner Handschrift ausgefüllt habe, macht aber weiter keine genaueren Angaben über sein Verfahren.

5) Griechischer Text: Acta Sanctorum, Maii III. App. 51—62.

6) Der syrische Text des Asketikons ist neben der syrischen Vita Pauli (des Hieronymus), die M und P als erstes Stück des zweiten „Palladios“-Werkes haben, von Bedjan im Bd. V der Acta Martyrum veröffentlicht.

7) Bedjan 161 fehlt in M.

bis 706 = Bedjan 1—104 (p. 895 ff.), so daß also M 673—706 Dubletten von 541—574 sind. — In dieser Anordnung der ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις stimmt übrigens mit M der Codex Mus. Brit. 17174 überein; er teilt mit M auch die Kapitelüberschriften von Kap. 16 und 17 (18)[1]. Die Appendix hat 17174 nicht. Der Vergleich zeigt, wie das Werk der ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις nur stückweise seine Aufnahme in das Werk des Ananjesus gefunden hat.

Wenn wir von der sekundären Sammlung der ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις also absehen, so hat Ananjesus zwei Sammlungen von Apophthegmata in sein Corpus aufgenommen, eine erste, in 14 Kapitel geordnet, die in M 635, bei Bedjan 627 (B 616) Nummern umfaßt, und eine zweite, die bei M im zweiten Buch Nr. 1—534 erscheint und bei Bedjan 373 (B 367) + 154 Nummern enthält.

Dazu gesellt sich aber noch eine dritte kleinere[2]. Denn das zweite dem Palladios zugeschriebene Werk Budge 197—281 = Bedjan 193—329 stellt eigentlich im wesentlichen eine Sammlung von Apophthegmen, vermehrt um einige Kapitel der Historia Lausiaca und einige andere Stücke, dar.

Wenn wir den Inhalt dieser Sammlungen in unsern Zeugen M und B (Bedjan) vergleichen, so ergibt sich das günstige Resultat, daß wir mit der Ueberlieferung des Werkes des Ananjesus auf einigermaßen sicherem Boden stehen. Unter den 635 und 534 Logien der beiden Sammlungen in M sind nur verschwindend wenige, die sich nicht bei Bedjan wiederfinden[3], andrerseits finden sich alle Nummern Bedjans bei M. Die etwas höheren Ziffern der Sammlung in M, verglichen mit derjenigen Bedjans, erklären sich zumeist aus anderer Numerierung. Auch die Anordnung ist im großen und ganzen, von einer Menge kleinerer Abweichungen abgesehen, dieselbe, so daß sich leicht eine synoptische Tabelle herstellen läßt (vgl. Tabelle VI B)[4].

Etwas weniger bestimmt kann ich über den Handschriftenbestand bei der dritten Sammlung = Palladios II urteilen. Hier sind die Texte bei Budge und Bedjan nahezu identisch[5]. Aber aus Butler Hist. Lausiaca I 79 ersehe ich, daß Bedjans Text hier nicht den Cod. V. darstellt, sondern einen Mischtext bietet. Und wenn die Angaben, die Butler auf Grund von Budge „Book of Governors" über diesen Codex macht, zutreffen, so hat auch Budge in der mir zugänglichen Uebersetzung von 1907 sich nicht ausschließlich an M gehalten, sondern diesen, wie es scheint, aus B ergänzt. Vorläufig werden wir uns hier an die beinahe übereinstimmenden Ausgaben von Bedjan und Budge zu halten haben.

Es muß noch die Frage gestellt werden, ob Ananjesus die Sammlungen von Apophthegmen, die sich in seinem Werke vorfinden, übernommen oder

---

1) Vgl. die Fußnoten bei Bedjan 964. 979 mit Budge p. 262. 271. Ueber 17174 vgl. Bedjan X. Neben dieser Handschrift enthält auch Mus. Brit. 14583 die Apophthegmata Patrum, aber nur bis p. 615 der Ausgabe Bedjans. — 12173, 17173. 17177 enthalten nur die drei ersten Stücke des Paradieses.

2) Eine Analyse dieser Sammlung gab ich bereits in den Gött. Gel. Nachrichten 1917 S. 205—207, eine vollständigere zeigt die Tabelle Nr. VI (am Schluß).

3) S. hierzu die Tabelle VI B. Nur zwei mir ganz unbekannte Logien tauchen in M auf. 626 im ersten und 224 im zweiten Buch. 27 im zweiten Buch ist mit Bedjan 478 (erste Reihe) = XV 81 eng verwandt. Ebendort 87 taucht G Theodor 16 auf; 310 ist = (S * 188) N 90.

4) Die bedeutendsten Abweichungen in der Anordnung liegen bei den Nummern Budge I 119—126 (Sammlung von Epiphanios-Logien) und 588—597 vor. Ich komme auf diese beiden Fälle noch einmal zurück.

5) Statt der Vita d. Paulus von Hieronymus bei Budge erscheint als zweites Stück bei Bedjan die Erzählung von Eulogios (Hist. Laus. 21), und das letzte Stück (p. 326) bei Bedjan = Hist. Laus. 71) steht bei Budge erst am Schluß des an Palladios II angehängten Asketikons Pachoms.

selbst erst geschaffen hat, und es wird sich m. E. nachweisen lassen, daß die erstere Alternative zu gelten hat: Die redaktionelle Tätigkeit des Ananjesus war eine sehr bescheidene. Er hat nicht einmal mehr selbständig gesammelt, sondern nur fertige Sammlungen seinem Corpus einverleibt. So finden wir Be. Nr. 622 p. 687 (= Budge I Nr. 630) einen kurzen Auszug aus den Taten des Bessarion (= G 1—5), mit dem Schlußvermerk: Ich habe indessen alle diese Dinge in der Geschichte des heiligen Mannes Bessarion geschrieben, worin auch geschrieben war, daß er an der Pforte des Klosters saß und bitterlich weinte. Dieser Rückverweis bezieht sich auf die Sammlung Palladios II, Bedjan 265 ff. Dort steht in der Tat die ausführliche Bessariongeschichte. Jene Bemerkung stammt also sicher aus der Hand des Sammlers des ganzen Corpus, d. h. des Ananjesus. Wäre nun Ananjesus selbständiger Sammler, so hätte er doch wohl die betreffenden Erzählungen, wenn er ihre Identität mit andern in seinem Werk schon aufgenommenen erkannte, gar nicht erst gebracht. Wenn Ananjesus diese doch im Auszug bringt, um dann kurz abzubrechen und auf die frühere Stelle zu verweisen, so beweist das, daß er eine fertig vorliegende Sammlung bearbeitete.

Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung, die sich Bedjan p. 858 zwischen Nr. 45 und 46 (= Budge II 425. 426) findet. „Hier folgen der Reihenfolge nach die Ratschläge des Greises, welcher gegen die Gedanken der Unzucht sprach und sagte: sei gleich dem Manne, der durch eine Straße mit Wirtschaften ging . . .“ Auch hier findet der Redaktor offenbar eine schon fertige Sammlung vor und geht über ein Stück dieser Sammlung mit einem Verweis auf die bereits niedergeschriebene Dublette — sie findet sich Be. 589 (erste Reihe) Bu. 593 — kurz hinweg[1]).

Auch stammen die (drei) Sammlungen, die Ananjesus voraussetzt, natürlich nicht aus einer Quelle. Jede hat ihre Geschichte für sich gehabt und zeigt ihre besondere Struktur. Die Sammlung Palladios 2 enthält nur meist umfangreichere Erzählungen, deren Charakter vielfach von bizarrer, oft bedenklicher Art ist, und zeigt, wie diese Erzählungen mit Stücken der Historia Lausiaca und andern verwoben wurde. Die 14-Kapitel-Sammlung ist ihrer ganzen Anlage nach verwandt mit PJ und den armenischen Rezensionen; das sogenannte 15. Kapitel ist ganz unorganischer Natur und wohl eine Nachlese zu 1—14. Das Material, das Ananjesus in seine Sammlung aufgenommen hat, hatte also bereits eine längere Geschichte hinter sich. Das beweisen auch die hier ganz besonders zahlreichen Dubletten (s. Tabelle Nr. VI A). Ein Vergleich der Dubletten scheint außerdem zu ergeben, daß es sich bei der ganzen Ueberlieferung auch um verschiedene Uebersetzungen handelt.

Zeigt uns so eine Analyse des Werkes von Ananjesus, daß verschiedene größere und kleinere Sammlungen schon zu seiner Zeit in syrischer Ueberlieferung existierten — Ananjesus wird auch kaum der Uebersetzer dieser Sammlungen gewesen sein —, so wird das Bild noch viel bunter und mannigfaltiger, wenn wir die sonst in Handschriften erhaltene noch nicht veröffentlichte syrische Apophthegmensammlung ins Auge fassen. Namentlich zeigt ein Blick in Butlers Lausiac History I 90—94, welch eine Fülle von noch nicht zugänglich gemachtem Material hier vorhanden ist. — Vor allem muß hier auf ein älteres

1) Ananjesus selbst (oder sein Vorgänger) hat auch bereits verschiedene Exemplare der Sammlungen vor Augen gehabt. Vgl. Bedjan Nr. 575. 576 zwei verschiedene Redaktionen derselben Erzählung, die zweite als aus einem andern Exemplar stammend eingeführt. Bedjan p. 986 die Geschichte des Mönches von Antiochia „aus einer andern Sammlung“.

Sammelwerk hingewiesen werden, das uns in vier Handschriften des Mus. Britannicum erhalten ist, nämlich in den Nummern Syr. add. 17 176, 12 173, 14 648, 14 579 (Wrights Katalog DCCCCXXIV; DCCCCXXIII; DCCCCXLIII, DCCCVIII). Ueber diese Handschriften finden sich Notizen bei F. Dietrich, ad illustrandum dogmatis de coena sacra historiam codicum Syriacorum specimina e Museo Britannico exhibentur. Marburg 1855; C. Butler, Lausiac History I 90—94; E. Preuschen, Palladius und Rufinus 1897, S. 194 ff. — Auf Grund dieser Notizen gebe ich zunächst eine vergleichende Tabelle des Inhaltes unserer Handschriften.

Tabelle.

	cod. 14 579	14 648	12 173 (= 17 176 s. u.)
Ueberschrift: Geschichte der Einsiedler Aegyptens (14 579 fügt den Prolog des griechischen Rufin: εὐλογητὸς ὁ θεὸς hinzu).	Fol. 79b—81a	1 b	2 b
Apophthegmata: Beginn: Zwei Väter erbaten von Gott = Bedjan (zweite Reihe S 692) = G Eucharistos (Migne 65, 168	81 a—111 b [1])	1 b—38 a [1])	2 b—27 a
Evagrius' institutio de vita monastica).		38 a—41 a	27 a—29 b
Apophthegmata: Anfang: es erzählte Jemand, es seien drei Gott liebende Männer gewesen = PJ II 16 (in 14 579. 12 173 neue Ueberschriften ähnlich wie oben).	111 b—143 a	41 a—48 b	29 b—58 b
Vita des Paulus von Theben.	143 b—148 a	(gekürzt)	(Unterschrift des Hieronymus s. Preuschen 155).
Auszüge aus dem griechischen Rufin (14 579 u. 14 648 bieten nur das erste und das letzte Kapitel über 17 176 und 12 173 s. Preuschen 154. 156).	148 a—165 b	48 a—58 b	58 b—73 a
Apophthegmata: Anfang: es sprach A. Agathon = G Agathon 24 (Migne 65, 116). Es folgen nach Dietrichs Bemerkung zu 14 579 p. 10 „viele Aussprüche sketischer und nitrischer Mönche (einen von ihnen p. 176 b identifiziert Dietrich mit G Poimen 90).	165 a—190 a	58 b—106 a	73 b—105 a
Fragen der Väter über Gedanken usw. (vgl. Dietrich 111) Antworten und Fragen der Greise Aegyptens.		106 a—112 b 112 b—124 b	105 a—109 b 109 b—117 b
Apophthegmata: Worte der heiligen Väter über Demut, Geduld; Erzählungen über Wundertäter (Dietrich 11) [2]).			137 a—155 b 118 b—181 a Historia Lausiaca.)

Der Tabelle ist hinzuzufügen, daß die Handschrift 17 176 denselben Stoff bietet wie 12 173, nur daß hier der griechische Rufin mit Prolog und vollständiger voransteht fol. 2—57 b (also = 12 173 f. 58 b—73, a), und die Apophthegmensammlungen folgen 58 a—97 (= 12 173 fol. 26—58 b + 73—111, [117]) [3]).

Das Zeugnis der Handschrift 17 176 ist besonders wichtig, weil sie das bestimmte Datum a. Chr. 532 enthält. Aber auch die Handschriften 12 173 (sechstes oder siebentes Jahrhundert) und 14 648 (sechstes Jahrhundert) stehen der Zeit nach nicht weit von 17 176 ab. Wir können somit konstatieren, daß eine derartige Apophthegmensammlung, wie sie uns unsere vier Handschriften in Uebereinstimmung repräsentieren, schon in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Syrien im Umlauf waren.

1) Diese Abschnitte der cod. 14 579. 14 648 schließen nach Dietrich p. 9 (unten), 10 mit denselben Worten.

2) Hier liegt also bereits Sachordnung vor.

3) So glaube ich die Bemerkungen bei Preuschen 154 f. 156 und bei Butler, Lausiac History I 90 verstehen zu müssen.

Charakteristikum unserer Sammlung ist offenbar die Verbindung des sogenannten griechischen Rufin mit Reihen von Apophthegmen[1]). Aus dem griechischen Rufin wird auch der Titel der Sammlung stammen (ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία). Es scheint sich ferner in den vier Handschriften um mehrere Apophthegmatareihen zu handeln, die erste ist von der zweiten in zwei unserer Zeugen, 14 648, 12 173 (17 176), durch ein Werk des Euagrios getrennt, die zweite von der dritten in drei Zeugen durch den griechischen Rufin resp. Auszüge aus ihm (anders 17 176).

Bedeutsam ist, daß der Anfang der ersten Reihe genau dem Anfang des 15. Kapitels der Apophthegmata bei Ananjesus resp. der zweiten mit Nr. 1 beginnenden Reihe bei ihm entspricht. Ferner stand nach den Angaben Dietrichs die interessante Erzählung G Daniel 7 (Migne 65, 156) in 14 579 auf Fol. 103—104; 14 648: Fol. 28 a; 12 173: Fol. 19 b—20, also innerhalb dieser e r s t e n kleineren Sammlung. Diese findet sich in entsprechender Weise auch in S zweite Reihe Nr. 25. — Endlich findet sich nach Dietrichs Angabe 14579 Fol. 108 das Logion G Gregor 1 (Migne 65. 145); das Logion steht in S zweite Reihe Nr. 31. Es scheint alles zu dem Schluß zu verlocken, daß die erste Partie des 15. Kapitels der Sammlung des Ananjesus mit der ersten Reihe der Apophthegmata in unsern Handschriften enger verwandt sei. Leider steht dem eine Beobachtung entgegen. Nau hat in seiner Ausgabe des Cod. Coislinianus 126 zu seinem griechischen Text neben den Parallelen aus Ananjesus auch diejenigen aus cod. 12173 hinzugefügt. Dort finde ich nun (vgl. die Anmerkungen in Rev. de l'Or. Chrét. 1908 60 ff.) u. a. folgende Gleichungen: L. Fol. 26. 15. 22. 8. 8. 9. 106. 16. 162 = G e r s t e (!) Reihe 69. 66. 68. 555. 556. 557. 571. 583. 577. D. h. acht Apophthegmata, die sich in der ersten Reihe unserer Sammlung finden, haben ihre Parallelen auch in der ersten Reihe (nicht in der zweiten) der Sammlung von Ananjesus. Damit ist jene verlockende Kombination hinfällig geworden. Irgendeine Beziehung zwischen der ersten Reihe unserer Sammlung und dem Kap. XV des Ananjesus wird freilich dennoch anzunehmen sein. Jedenfalls aber ergibt sich aus dem Nachweis Naus das Resultat, daß die hier vorliegenden kleinen Sammlungen der Materie, wenn auch nicht der Anordnung nach auf das engste mit den Sammlungen des Ananjesus verwandt sind. Unter den 67 Nummern, von denen Nau Parallelen aus 12 173 zu Coislinianus 126 beibringt, findet sich in 66 Fällen das betreffende Stück auch bei Ananjesus. Eine einzige Ausnahme bildet Nr. 189, wo sich keine Parallele bei Ananjesus findet.

§ 11. Der vierte Teil der Sammlung des Ananjesus. Verwandtschaft mit Lat.

Bevor das im vorhergehenden Paragraphen bezeichnete handschriftliche Material zugänglich gemacht ist, wird man in bezug auf die dort berührten Dinge nichts Sicheres behaupten können. Wir wenden uns daher nun wieder einer genaueren Untersuchung der Sammlung des Ananjesus zu.

Ich zitiere dabei im folgenden nach der Ausgabe von Bedjan, da diese den m. E. besten Zeugen, den Vatican., wiedergibt, und mir überdies der Codex Budge (M) nur in der Uebersetzung bekannt ist. Die Tabelle Nr. VI B soll

1) Es ist also hier bereits der Anfang zu einer Sammlung der Ueberlieferung der ägyptischen Väter (vgl. auch die Aufnahme eines Euagrios-Werkes und des Lebens des Paulos von Theben) gemacht, der dann im Werk des Ananjesus und dessen Redaktionen immer weiter fortgesetzt wurde.

es ermöglichen, die Nummern Bedjans in der Ausgabe von Budge wiederzufinden. Ich bezeichne die erste, zweite, dritte Reihe der Nummern bei Bedjan mit S, S*, S** und folgender Nummer, die Stücke, welche sich in dem Werke Palladios II. finden (Bedjan p. 193 ff.), mit Be. und folgender Seitenzahl.

Fassen wir zunächst die äußere Anlage der syrischen Kompilation, wie sie bei Ananjesus vorliegt, ins Auge, so sahen wir bereits, daß S ein für sich bestehendes Stück ist. Eine Sammlung von 627 Nummern, die in vierzehn Sachkapitel eingeteilt ist. Innerhalb dieser Kapitel ist weiter keinerlei durchgeführte Ordnung nachzuweisen. Namhaft bezeichnetes und anonymes Material wirbelt durcheinander, von alphabetischer Ordnung ist keine Spur vorhanden. S gleicht der Anlage nach der Rezension A des Armeniers. Die Kapitelreihe des Syrers ist mit der uns bekannten, immer wiederkehrenden unzweifelhaft verwandt, weicht aber doch nicht unbeträchtlich ab (s. Tabelle VI). Einige kleinere Kapitel der kanonischen Liste fehlen in S, so gleich das erste Kapitel (παραίνεσις εἰς προκοπήν), dann das siebente (ὅτι δεῖ μηδὲν πρὸς ἐπίδειξιν ποιεῖν) und das neunte (ὅτι οὐ δεῖ τινα κρίνειν). Dafür hat S zwei Kapitel, die das Thema περὶ κατανύξεως (III) behandeln, an vierter und zwölfter Stelle. Wiederum sind die Kapitel VII περὶ ὑπομονῆς und XVI περὶ ἀνεξικακίας in dem sechsten des Syrers, die Kapitel XIII (ὡς φιλοξενεῖν δεῖ) und XIV (περὶ ἀγάπης) in dem neunten zusammengefaßt. Ebenso ist Kapitel XI (περὶ τοῦ δεῖ ἀεὶ νήφειν) der kanonischen Sammlung, wie es scheint nebst dem großen Kapitel X (περὶ διακρίσεως), in dem achten des Syrers enthalten. Der Abschnitt περὶ διορατικῶν XVIII und I* erscheint in S nicht, einiges[1]) daraus aber ist in S XIII „über die Väter, die Wunder getan haben“ untergebracht[2]). Das letzte Kapitel in S „über die Größe des erhabenen Wandels des Mönchstums“ scheint nach der Ueberschrift J III zu entsprechen (περὶ πολιτείας θεοφίλους διαφόρων πατέρων), aber vom Inhalt des Abschnittes findet sich hier nichts. Dafür tauchen dessen charakteristische Abschnitte — die Anachoretenerzählungen — neben vielem andern in dem kleinen Abschnitte Bedjan 200—326 (s. S. 5/6) auf. Was den Inhalt der einzelnen Kapitel des Syrers betrifft, so finden sich jedesmal viele der Nummern in dem betreffenden parallelen Abschnitt der andern Sammlung wieder, aber mindestens ebenso häufig sind die Abweichungen in der Anordnung des Stoffes. Man wird über die Priorität dieser verschiedenen Kapitelordnungen kaum a priori entscheiden können. Einen guten Eindruck macht es, daß in S das gleich am Anfang erscheinende Kapitel „über die Flucht vor den Menschen und die Ruhe und das Beharren in der Zelle“ so viel umfangreicher ist als das entsprechende (II) der kanonischen Sammlung. Der anachoretische Charakter des ganzen Werkes tritt hier sofort auf das Deutlichste heraus. Andrerseits erscheint die Annahme gewagt, daß S uns allein, gegenüber der gesamten anderen Ueberlieferung (PJ, [N][3]), koptischen, aramäischen, armenischen Uebersetzung Rez. A und B), die ursprünglichere Anordnung bewahrt hätte.

Das „fünfzehnte“ Kapitel der syrischen Sammlung, das in S*, S** vorliegt (von den sekundären Kapitelüberschriften am Schluß von S** sehe ich ganz ab), repräsentiert, wie schon gesagt, nicht das letzte Kapitel der ursprünglichen Sammlung, sondern ist ein großer, später hinzugekommener Nachtrag, durch den das in der älteren Sammlung unter den Tisch gefallene Material ergänzt

1) Anderes erscheint erst im Nachtrag vgl. S* 8—10, S* 183—185.

2) Vgl. dieselbe Zusammenziehung der Kapitel über die διορατικοί und die σημειοφόροι in Armen. A und B.

3) Die Abweichungen, die N gegenüber PJ aufweist, teilt S an keinem Punkte.

werden sollte. S*, S** verhält sich also zu S, wie die erste und dritte Partie von NB zu dessen Mittelstück und wie der viel kleinere Nachtrag J IV zu den vorhergehenden 20 Kapiteln.

Fassen wir nun die ganze Sammlung des Ananjesus ins Auge, so enthält sie rund 1200 Nummern[1]), von denen aber ca. 40 (s. d. Tabelle VI A) Dubletten in Abzug zu bringen sind. Von den übrig bleibenden 1160 Stücken finden sich (s. die Tabelle Nr. VI) rund 960—970 in G + N[PJ]B wieder (etwa 630 in G, 200 in PJ, 130—140 in N + B). Das Material des Syrers ist also zu etwa $^5/_6$ identisch mit der griechischen Sammlung. Wir werden also auch hier urteilen dürfen, daß uns im Grunde dasselbe Werk vorliegt.

Das Sondergut der syrischen Ueberlieferung, das sich nirgends sonst nachweisen läßt, ist ziemlich erheblich und beträgt etwa 110 Nummern. Außerdem erscheinen bei S einige Stücke aus der Vita des Anton 379 f. 91** 93**, der Historia Lausiaca 350* 351* 370*, Rufins Hist. Monach. 369* 39**, der Vita Pachoms 109. 354. Die übrig bleibenden ca. 80 Fälle verteilen sich auf spezielle Uebereinstimmungen zwischen S und PE, Arm. (namentlich Rez. A) und den kleineren lateinischen Sammlungen. Die Uebereinstimmungen mit PE und Arm. sind bereits oben besprochen. Wichtig aber ist die Beobachtung, daß S sich vielfach auf das engste mit den gleich genauer zu besprechenden kleineren lateinischen Sammlungen Vitae Patrum III (der sogenannte Rufin = R), VII Paschasius (= Pa), der Sammlung des Martinus Dumiensis (= M) (Appendix zu den Vitae Patrum, Migne 74, 381—394) und dem Nachtragskapitel J IV verwandt erweist. Ich zähle die Fälle, in denen S sich speziell mit einem dieser Zeugen berührt, auf. R 2 = S** 100 (= Arm.). R 15 = S 560 (= Arm.)[2]). R 17 = S* 168[3]) (= Arm.). [R 30 = S 178 (= Arm.)][4]). R 35 a. b = S 108. 354[5]). R 49 = Pa 1, 4 = S** 58 a. — R 58 = Pa 1, 6 = S 580. — R 81 = Pa 7, 5 = S 203. — R 102 = Pa 11, 4 = S 18 Schluß[6]). — R 122 = Bedjan p. 267[7]). — R 128 = Pa 15, 1 = S* 234[8]). — R 140 = Pa 16, 4 = S* 353[9]). — R 149 b. c = S 406[10]). — R 199 (Schluß) = Pa 42, 4 (Schluß) = S** 147 (= Arm.). — Pa 4, 2 = S 175 (= PEArm.). — Pa 11, 1 = S 214[11]). — Pa 11, 6 = S 328. — Pa 15, 5 = S 143[12]). — Pa 21, 1 = S* 62. — Pa 36, 2 = S* 29[13]). — Pa 37, 4 b = M 16 a = S 418. — Pa 40 = M 29 = S* 48. — Pa 41, 1 a = M 46 a = S* 142 [vgl. Pa 41, 1 b = M 46 b = S* 143 = N 25!]. — [M 53 = S 538][14]). — M 62 = S 41. — M 63 = S* 223. — M 64 = S* 331. — M 67 = S 43. — M 73 = S 82 [M 79 = S* 284][15]). — M 86 = S 353 (PE). — M 87 = 476. — M 88 = S 275. 525. — M 95 = S* 91. — M 98 = S* 161 (= PE Arm.). — M 99 = S* 63. — M 104 = S 350. — IV* 21 = 586 (Arm.)[16]). — IV* 31 = S* 65. — IV* 33 vgl. S* 252. — IV* 34 = S* 240[17]).

1) Ich rechne die Sammlung Bedjan p. 200—326 gleich mit hinzu.
2) G Olympios 2 ist hier überall anonym überliefert.
3) anonym = G Mios 2, XV 31 Olympius.
4) R Anastasius, Gelasius 1 (= XVI 1.) S Arm. anon.
5) Die Entlehnungen aus Pachoms Vita.
6) S 18 ist = XIV 14. Aber S 18 R Pa s. n. Moses, XIV 14 anon.
7) R 122 und Bedjan 267 s. n. Bessarion = Makar G 15 II* 7.
8) R Pa S s. n. Anton. = XV 80 an.
9) S. n. Timotheus = Poimen G 70 2.
10) Die erste Hälfte auch = Poimen 17, IV 30.
11) Arsenius st. Orsisios (G 1).
12) Isidor st. Dioskor (= G 2). — Appendix 5 b (Migne 74, 379): Theodor.
13) Vgl. G Nisteroos 5 d.
14) = G Poimen (Alon.) 41. — S: Alon., M: Anton.
15) = G Poimen 127 2.
16) = IV * 20 = S 585 = Theod. Sketis 1.
17) S. n. Makar, = G Joa. Perses 1.

Diese zahlreichen Sonderberührungen zwischen S und den Lateinern (vgl. namentlich die Parallelen S—M)[1]) sind sehr beachtenswert. Sie lassen sich kaum anders als unter der Annahme erklären, daß S und Lat. hier allein den Bestand des ursprünglichen Werkes gegenüber allen andern Zeugen getreulich bewahrt haben.

Auch in der Hinsicht macht der Syrer einen vorzüglichen Eindruck, daß er von Berührungen mit späteren Sammlungen, durch welche bereits der Text von NB, dann aber besonders PE und Arm. AB charakterisiert waren, fast ganz frei ist. Parallelen mit Daniel Sketiotes, Anastasios Sinaita, dem Material des Codex 1596, den in Wladimirs Handschriften erscheinenden Stücken fehlen völlig. — Mit Joannes Moschos teilt S 574 (PE 467) das kleine Logion Mosch. 217, das aber auch von diesem übernommen sein kann. Und im letzten Teil[2]) S** 44 S** 152 tauchen zwei gewichtigere Parallelen mit Moschos c. 195. 189[3]) auf.

§ 12. Die bessere Ueberlieferung in S Lat. im Vergleich mit G.

Bisher haben wir den Vergleich der (kleineren) lateinischen (Lat.) und der syrischen Sammlungen mit G + NB nur so geführt, daß wir nach dem gemeinsam hüben und drüben vorhandenen Gut fragten, und dabei stellte sich der Eindruck deutlich heraus, daß wir es hier im Kern mit derselben Ueberlieferung zu tun haben. Nun aber muß auch die Frage erhoben werden: Welche Partien in G + NB finden ihre Bestätigung nicht in S Lat? Und weiter, beruht dieses Minus auf einem Zufall, wie dies ja namentlich bei den kleineren lateinischen Sammlungen leicht anzunehmen ist, oder handelt es sich hier um ein Material von eigentümlicher Struktur und sekundärem Charakter? Um es deutlicher zu machen, schicke ich, ehe ich den Vergleich nach dieser Richtung beginne, einige allgemeine Ueberlegungen voraus. Das uns vorliegende Werk enthält, wie sich auf den ersten Blick zeigt, fast durchweg die Ueberlieferung des sketischen Mönchtums, es ist von vornherein eine Ausnahme, daß unter den vielen zitierten Autoritäten eine nicht aus der Sketis stammende erscheint und daß in dem anonym überlieferten Material nicht sketisches Milieu zutage tritt. Dieses sketische Mönchtum stellt ein ganz bestimmtes Mönchsideal in seiner Reinkultur dar, nämlich das des Anachoretentums und der Einzelzelle (des μονοσιτίσαι, καθέζεσθαι s. u.). Das Koinobion liegt dem Kreise völlig fern, es fehlt auch die Vermittelung von Koinobion und Anachorese, derzufolge besonders auserwählte und ältere Brüder vom Abt des Koinobions die Erlaubnis bekommen, sich in der Nähe des Koinobions eine Zelle zu bauen und dort anachoretisch zu leben. Und endlich: die ganze Ueberlieferung, die hier vorliegt, beruht, wie das weiter unten noch genauer bewiesen werden soll, im wesentlichen auf mündlicher Tradition. Auszüge namentlich von einzelnen Aussprüchen und Sätzen aus nachweisbaren literarischen Werken bilden eine seltene Ausnahme. Nun aber läßt sich erweisen, daß gerade in den syrischen und den kleineren lateinischen Sammlungen die große Masse des unter diesen Gesichtspunkten nicht hierher gehörigen Stoffes noch fehlt!

---

1) Die Verwandtschaft zwischen S und M tritt aus der Tabelle, in der die Komposition von S dargestellt ist, besonders deutlich heraus.

2) Die entfernten Berührungen von S 135 mit Moschos 64, S** 44 mit Moschos 195 beweisen nichts.

3) Das Leben des von Synesios von Kyrene bekehrten Philosophen Euagrios. Der Kaufmann von Askalon im Schuldgefängnis, seine keusche Frau und der Räuber.

Ich beginne den Nachweis im einzelnen zunächst mit einem Vergleich von G und S Lat. Unter dem Buchstaben A stehen, wenn wir von den 38 Apophthegmen des heiligen Anton, der dem sketischen Mönchtum doch eben als dessen eigner Heros erschien, absehen, lauter sketische Autoritäten[1]). Zum Schluß erscheinen unter dem Namen Aio-Antianos und Ammonathas zwei Geschichten aus nicht-sketischem Milieu (Thebais, Pelusion). Sie sind hier deutlich angehängt und fehlen in der syrischen wie in der lateinischen Ueberlieferung (auch PJ).

Der große Kappadozier Basileios hat ehrenhalber in G ein Apophthegma erhalten; es fehlt in S und Lat.[2]) (auch PJ).

Wichtiger und durchschlagender ist es, daß sich die Stücke Gelasios 2—6 weder in S noch in Lat (übrigens auch nicht in PJ) wiederfinden. In ihnen haben wir ausgesprochenes nicht-ägyptisches Milieu. Sie enthalten eine Schilderung der Parteiwirren, die sich nach dem Chalcedonense infolge des Auftretens des Mönches Theodosios und der Kaiserin Eudoxia entwickelten. In Gelas. 2 wird Simeon Stylites erwähnt. Gelas. 5 wird von der Klostergründung des Gelasios nach dem Muster des hl. Pachom berichtet. Der ganze Abschnitt zeigt nur das dogmatisch streitbare Mönchtum späterer nachchalkedonensischer Zeit, während das ältere sketische Mönchtum im großen und ganzen sich dogmatisch uninteressiert zeigt (s. S. 83), und die Apophthegmenüberlieferung sonst durchweg vorchalkedonensisch ist. Wir werden also mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß G hier eine spätere Erweiterung erfahren hat[3]).

Unter dem Namen des in den Mönchskreisen hoch angesehenen B. Epiphanios finden sich in G 17 Nummern. Von diesen erscheint kein einziges in Lat., nur eines (über den syrischen Gebetskanon) in S 118[4]). Mit diesem Logion aber hat es seine besondere Bewandtnis. S bringt es zunächst in einem von G stark abweichenden Text, und es läßt sich weiter nachweisen, daß er seinerseits hier aus einer Sammlung von Epiphanius-Logien schöpfte, die von der in G vorliegenden ganz unabhängig ist. Das zeigt sich besonders deutlich in der Mossuler Handschrift Budges. Hier steht unser Logion (Nr. 118 wie bei Bedjan) an der Spitze einer umfangreichen Zusammenstellung von Epiphaniosworten, die sich bei Bedjan an verschiedenen Stellen der Sammlung wiederfinden. Es entsprechen sich

Bu. 118 =	Be 118	Bu. 122 =	Be 120 61**
119 =	58** (534)	123 =	331 66**
120 =	328 60**	124 =	67**
121 =	119 59**	125 =	68**—72**

126 (an) = 73** (an).

Wir sehen also, daß der Text Budges sich auf drei Partien bei Bedjan verteilt: 118—120, 328, 331 (auch 332. 333 sind Epiphanioslogien), 58**—61 +

1) Auch der Bischof Apphy von Oxyrhinchos (Migne 133), der aus der ἔρημος auf den Bischofsstuhl kam, wird sketischer Mönch gewesen sein. Zu „Andreas" Migne 136 ist zu bemerken, daß die Plerophorien des Johannes Rufus c. 14 (Patr. Or. VIII 1, p. 30) einen A. Andreas als ägyptischen Vater vor der Zeit des Konzils von Chalkedon nennen.

2) Dagegen findet sich das erste von den beiden Logien des Gregor auch in S * 31 und I 3 S ** 38 erscheint ein zweites Gregorlogion. Vgl. die spätere Hinzufügung von einem Athanasios und zwei Gregorlogien Nr. 1—3 (Tab. II). (Das zweite Gregorlogion in G stammt aus Gregor von Nazianz Orat. 28 p. 473.)

3) Gelasios 1, eine harmlose Anekdote, steht unter diesem Namen auch XVI 1 = PE 520 c. R 30 unter dem Namen des Anastasius. S 178 * = 7, 36 (nur Rez. A) anonym.

4) Außerdem finden wir in PJ IV 5 (= 4, 18) die Anekdote von der Begegnung des Epiphanios mit Hilarion. Vgl. übrigens zu G 1 Sozomenos H. E. IV 10 und die Bemerkung Coteliers (Migne 165) zu G 13.

68**—72 (73). Komplizierter wird der Sachverhalt noch dadurch, daß der Text bei Budge fast alle diese Logien (Ausnahme nur Be 328 = Bu 120) an den dem Text Bedjans entsprechenden Stellen zum zweitenmal bringt. Der Bearbeiter der Handschrift Budge kann also kaum seine Sammlung 118—125 aus dem ihm vorliegenden Werk mühsam selbst zusammengestellt haben. Denn dann hätte er doch die zahlreichen Dubletten im folgenden vermieden. Der Tatbestand erklärt sich nur unter der Annahme, daß er noch eine kleine Sammlung von Epiphanioslogien kannte und diese da einrückte, wo ihm in dem ihm vorliegenden Text dessen Name zum erstenmal begegnete. — Eine solche Sammlung wird nun aber auch den Redaktoren der einzelnen Sammlungen des Werkes des Ananjesus vorgelegen haben. So erklären sich die zahlreichen Dubletten, die auch im Texte Bedjans zwischen S und S** vorliegen. Und somit ergibt sich das Resultat: Sowohl in G wie in S ist das ursprüngliche Apophthegmenmaterial durch eine Sammlung von Epiphaniossprüchen vermehrt. Die Sammlungen, die G und S benutzten, waren durchaus verschieden und berühren sich nur in einem Logion, das für die Regelung des Mönchslebens besondere Bedeutung hatte. Die älteren lateinischen Sammlungen sind noch ganz frei von Epiphaniosmaterial, das in eine Sammlung der Apophthegmata der sketischen Mönche auch nicht hineingehört. Andrerseits ist es begreiflich, daß man Aussprüche dieser berühmten Mönchsautorität frühzeitig der Sammlung hinzugesellte.

Die drei Erzählungen unter dem Namen E p h r a i m s (des Syrers!) fehlen sämtlich in S und Lat., während PJ sie alle drei enthält. Sie stammen aus dem griechischen Text, dessen lateinische Uebersetzung in der Vita St. Ephraemi Syri diaconi Edessae bei Rosweyde, Vitae Patrum I (Migne PL 73, 321 ff.) vorliegt[1]). Das nichtsketische Milieu und die literarische Abhängigkeit deuten auch hier auf eine spätere Interpolation in G hin.

Von den sieben E u a g r i o s sprüchen in G findet sich in S 59 nur die kleine Anekdote Nr. 7 wieder. Wohl nur infolge eines Versehens steht G Euprepios 7 S 58 (und auch X 19) unter dem Namen des Euagrios[2]). Die kleinen lateinischen Sammlungen nennen den Namen Euagrios überhaupt nicht. Nun ist Euagrios zwar eine hervorragende s k e t i s c h e Autorität — die Histor. Lausiaca und Rufin beweisen das — aber es hat mit ihm doch wieder eine besondere Bewandtnis. Er scheint von Anfang an als Origenist und gebildeter Grieche[3]) dem Durchschnitt des sketischen Mönchtums eine fremde und bedenkliche Erscheinung gewesen zu sein. Und so wird anzunehmen sein, daß man in den Kreisen, aus denen die Apophthegmenüberlieferung stammt, ganz oder fast ganz an ihm vorbeiging. Später hat man dann aus seiner l i t e r a r i s c h e n Hinterlassenschaft einiges in die Apophthegmata aufgenommen. Für einige Stücke in G läßt sich das direkt nachweisen[4]). Der Redaktor der griechischen Grundlage von PJ fand wahrscheinlich ein Exemplar von G vor, das bereits mehr Euagrioszitate enthielt als der Text Coteliers (wenn er nicht selbst die Hinzufügungen

---

1) Vgl. dort c. I. II. V. Arm. 5, 10 bietet neben V auch c. IV. Zum Titel diaconus vgl. Hieronymus catal. illust. script. c. 115.

2) Prakt. 99 b steht anonym S ** 87.

3) Beachtenswert ist, daß in den diesen Gegensatz widerspiegelnden Anekdoten Arsen. 5. 6 in der Ueberlieferung S * 228 (229) gerade Euagrios als Fragesteller erscheint. Eine ähnliche Anekdote, bei der Euagrios wieder als der Fragende erscheint: Arm. 10, 129.

4) Die lange Predigt G 1 stammt aus rerum monach. rationes c. 9 (Migne PG 40. 1262). G 2 ist Dublette von Dulas 2. G 3 = Praktika 41. G 5 Dublette von Anton. 5. G 6 = Prakt. 91. Gerade die Anekdote G 7 ist nicht nachweisbar und mag der mündlichen Ueberlieferung angehören. (Beachte noch, daß das Makarzitat Euagr. Prakt. 93 in G Makar 36 wiedererscheint.)

gemacht hat). Jedenfalls zeigt sich auch in diesen Zusätzen eine direkte Abhängigkeit von der Euagrios l i t e r a t u r [1]).

Von den 11 Nummern, die in G unter dem Namen des E s a i a zusammengestellt sind, findet sich keine einzige in Lat., allerdings zwei in S [2]). Das sind aber gerade 2 Anekdoten, von denen die erstere von einem Presbyter von Pelusion handelt und von einem A. Esaia nur überliefert ist. Das eigentliche L o g i e n material unter dem Namen des Esaia findet sich nur in G. Das Rätsel löst sich, wenn wir beachten, daß wir umfangreiche asketische Predigten und eine Apophthegmensammlung des A. Jesaia besitzen [3]). Wir beobachten wiederum in G einen Einschlag aus der asketischen L i t e r a t u r. In der armenischen Uebersetzung, namentlich der Rezension B, erscheint dieser Einschlag noch stark vermehrt [4]).

Den Eliaslogien in G ist im Text Coteliers als Nr. 8 ein solches von dem H e s y c h a s t e n E l i a s im Höhlenkloster des Saba angehängt. Es fehlt in S und Lat. Der Berliner Codex der Apophthegmata zeigt freilich, daß wir es hier nur mit einer späteren Interpolation in G zu tun haben. Das Logion stammt aus Joa. Moschos c. 52.

Die sämtlichen sechs Logien unter dem Namen des I s i d o r v o n P e l u s i o n fehlen in S und Lat. (freilich auch in PJ). Sie stammen (s. die Belege bei Migne 221 ff.) aus der Briefsammlung Isidors, sind also l i t e r a r i s c h e s G u t aus n i c h t s k e t i s c h e m Milieu [5])

Die vier Worte des J o a. K i l e x (Migne 233) fehlen in S und Lat. und stammen aus Joannes Moschos c. 115. Sie fehlen wiederum noch in der Berliner Handschrift.

Neben den Apophthegmen des sketischen Presbyters Isidor (Migne 220) finden sich in G (Migne 234) sieben weitere eines zweiten I s i d o r o s πρεσβύτερος. Es wird dies der aus dem Streit mit Theophilos bekannte Presbyter von Alexandria sein [6]). Sämtliche Logien fehlen in S und Lat. (auch in PJ). Isidor von Alexandria wird wie Euagrios in der ursprünglichen Apophthegmenüberlieferung keine Rolle gespielt haben.

Etwas schwieriger liegt der Sachverhalt bei der K a s s i a n ü b e r l i e f e r u n g. Von den 8 Nummern G's lassen sich 6 auf Kassians Institutionen zurückführen. Nr. 2 [7]) und 8 machen eine Ausnahme. Gerade Nr. 8 findet sich S 157 anonym und außerdem bei Euagrios Prakt. 95 (ebenfalls ohne Gewährsmann). Es ist also fraglich, ob diese Erzählung wirklich zur Kassianüberlieferung gehört. Außerdem findet sich G 7 auch S** 37 und zwar wiederum anonym und in einem von G (= Instit. VII 19) stark abweichenden Text. Es bleibt somit

---

1) I 5 = Prakt. 95; VI 5 R 70 = Prakt. 97; X 20 = Prakt. 6 (vgl. noch IV * 16 = Prakt. 92; IV * 17. 18 = Prakt. 94; IV * 19 = Prakt. 96; das Makar-Logion Prakt. 93 erscheint G Makar 36 = X 34; Prakt. 95 unter G Kassian 8).

2) G 4 = S 112 = XII 7; G 6 = S 165.

3) Fragmente bei Migne PG 40. 1106 ff. 1205 ff. Viele Auszüge aus „Esaias" bei Paulos Euergetinos. Ueber Esaias (488 †) vgl. auch die syrischen Plerophorien des Joh. Rufus c. 12 und die Bemerkungen von Nau dazu: Patrol. Orient. VIII, 1 p. 27 2. 4.

4) Beachte G 1—3 die Sprüche über den ἀρχάριος. Sie spiegeln eine spätere Stimmung wieder. R 58 = Pa 1 6 und R 196 = Pa 35 1 erscheinen unter dem Namen des Moses Esaia-Sprüche vgl. Migne 40, 1127 B und 40, 1205.

5) Wendungen wie φιλοσοφίας ἁπάσης ἄγαλμα (Js. 1); ἀρετῆς καὶ φ ι λ ο σ ο φ ί α ς ὅρος (Js. 4) sind dem Stil der Apophthegmata fremd. — Vgl. Neilos 5 (S. 38) ὅπερ ἂν ὑπομένων φ ι λ ο σ ο φ ή σ η ς. — Nau 45 (Sondergut) ὁ δὲ δαίμων μὴ ὑπομείνας τ. φ ι λ ο σ ο φ ί α ν τοῦ γέροντος.

6) Vgl. Isidor 1 mit Hist. Laus. 1 und meinen Artikel in Gött. Gel. Nachr. 1917 S. 177 f.

7) Vgl. zu N 2: R 24, wo dieselbe Ueberlieferung anonym und in einem stark erweiterten Text vorliegt.

auch hier die Wahrscheinlichkeit [1]), daß S die Kassianüberlieferung G's noch nicht vorfand. Die Lat. nennen wiederum dessen Namen überhaupt nicht. Dagegen teilt diesmal PJ nicht nur mit G Kassianlogien aus den Instit., sondern fügt noch drei weitere aus den Collationes hinzu (s. Tabelle I Anh. A), hat dagegen wiederum 2 und 8 nicht.

Der in G mit 3 Nummern stehende Makar. Politikos (Makar. der Alexandriner) [2]) wird in S und Lat. nicht erwähnt, ebenso auch die Anekdote Makar. 21, in der die beiden Makare sich gegenübertreten. Dieser andere Makar. steht in Beziehung zu Pachom (vgl. die Erwähnung seines Namens Makar. Polit. 2) [3]). Die Apophthegmataüberlieferung vermeidet aber geflissentlich den Namen des Koinobiarchen Pachom. Vielleicht ist sie ursprünglich auch an Makar. Polit. vorbeigegangen [4]).

Besonders deutlich liegt der Tatbestand wieder bei den 10 Logien unter dem Namen des Neilos. Sie stammen fast sämtlich (s. den Nachweis bei Migne) aus dessen Werk de oratione, gehören also der Literatur an. Sie fehlen sämtlich in S und Lat. Dagegen findet sich G 9 in PJ II 11 wieder.

A. Romaios (Migne 385) ist wie die Parallele X 76 (monachus quidam ab urbe Roma) nur eine Phantasiegröße G's [5]). Ja wahrscheinlich ist die ganze umfangreiche Erzählung gar nichts anderes als eine langausgesponnene Erzählung zu G Arsen 36, und der Abbas Romaios niemand anders als Arsenios aus Rom. Und vielleicht ist es ein Beweis der Güte der Ueberlieferung in S, daß diese Dublette dort nicht erscheint [6]).

Die beiden Stücke, die G allein unter dem Namen des Spyridon bietet, sind Lesefrüchte aus Sokrates Hist. eccles. I 12.

Daß bei S die 8 Sprüche des Hyperechios fehlen und dafür drei andere [7]) hier eintreten, erklärt sich aus der selbständigen Existenz einer Sammlung von Hyperechiosaussprüchen (S. 7). Es muß aber vermerkt werden, daß sich diesmal in R 134 zwei dieser Logia (= G 4. 5) finden. PJ hat andrerseits das Hyperechiosmaterial noch um eine Reihe weiterer Sprüche vermehrt.

Endlich ist es wieder ganz besonders wichtig, daß die beiden Erzählungen, die G unter dem Namen des Phokas bringt, in S Lat. (auch PJ) fehlen. Phokas, der hier Ueberlieferungen weitergibt, die er von einem A. Jakob der Sketis erhalten haben will, wird als ein Mitglied des Klosters des Theognis von Jerusalem [8]) eingeführt. Das erinnert ganz an die Art und Weise, wie

---

1) Ich merke noch an, daß in dem Wettstreit des Joannes (ἄνθρωπος κοινοβίου ἡγούμενος μεγάλου) und des Anachoreten Paesios G Kassian 4 (= Kassian Instit. V 27) doch eigentlich zugunsten des Koinobiarchen entschieden wird. Vgl. dazu die Parallele Sulpicius Severus Dialog. 1, 12 und Hist. Laus. 14.

2) Migne 304, am Schluß des Buchstabens M.

3) Vgl. auch zu dieser Beziehung zwischen Makar und Pachom Hist. Laus. c. 18.

4) Das Stück Milesios 2 (Milieu persische Christenverfolgung) fehlt in S, steht freilich VII 12.

5) Auch Romaios 2 erscheint in S Bedjan 217 und XVI 12 anonym.

6) So ist auch G A. Phelix kein anderer als Makarios, der hier unter lateinischem Namen erscheint. Phelix 1 ist Dublette zu Makar. 25.

7) S 343. 504 = XV 49 = Pa 13. 8 anon. S 509 (dazu das oben über Sygkletike Bemerkte).

8) Nach Phokas 1 verbirgt ein Bruder sich ἐν τῷ κελλίῳ ἔξω τῆς λαύρας. Das entspricht späteren syrischen Verhältnissen. — Der Terminus λαῦρα ist im Sprachgebrauch der Apophthegmata außerordentlich selten. Ich finde ihn nur noch Sisoes 32, dazu N 29 λαῦρα τῆς Αἰγύπτου. B 193 a Zenon und 2 Brüder ἐν λαύρᾳ τινί. 209 a Λαῦρα τοῦ Δούκα. 217 d ἢ εἰς ἔρημον ἢ εἰς Λαῦραν ἐν μέσῳ ἀδελφῶν. Die Stellen aus N und B gehören einer späteren Ueberlieferung an (S. 48/49).

Joannes Moschos (vgl. auch die Plerophorien) seine Erzählungen einzuführen pflegt. Außerdem versetzt uns Phokas 1 in die nach-chalkedonensische Zeit der Kämpfe der Dyophysiten und Monophysiten, und die letzteren gelten bereits als ἀποσχισταί! — Endlich ist das Stück, das in G allein unter dem Namen des Psentaisios erhalten ist, ein Auszug aus der Vita des Pachom [1]).

Eine besondere Besprechung erfordern noch die wenigen Frauen, die in der Apophthegmataüberlieferung auftauchen. Hervorragende Einsiedlerinnen scheint das sketische Mönchtum nicht gekannt zu haben. So scheint denn auch nur ein Name für die ursprüngliche Ueberlieferung festzustehen. Von der Amma Sarra wußte man sich in sketischen Kreisen allerlei zu erzählen [2]) (8 Nummern bei G; Parallelen in der Tabelle). G kennt noch zwei weitere Frauen. Aber die sieben Logia der Theodora fehlen sämtlich in S und Lat. (auch PJ) [3]). Und besonders interessant ist hier wieder der Tatbestand bei den Apophthegmen der Sykletike. G hat hier nicht weniger als 18 Nummern, aber von diesen taucht nur eine bei S wieder auf (G 11 = S 509), aber unter dem Namen des Hyperechios! Und das wird auch die richtige Ueberlieferung sein, denn sie wird durch XV 50 bestätigt. Dafür finden wir S 357 ein Wort der Sygkletike, das sich nicht bei G, wohl aber VIII 19 und Berliner Handschr. 92 b findet. In PJ findet sich dagegen fast das gesamte Material von Sygkletikesprüchen und zwar auch alle diejenigen Stücke, welche die Berliner Handschrift über den Text Coteliers hinaus bietet. Auch hier handelt es sich überall um einen literarischen Einschlag aus dem für sich existierenden Leben der Sygkletike [4]), und wieder machen wir die Beobachtung, daß sich S [5]) als fast völlig frei von diesem Einschlag erweist.

Dem allen läßt sich nur eine für S ungünstige Beobachtung entgegenstellen. Wir sahen, daß die ursprüngliche Ueberlieferung des sketischen Mönchtums an dem Koinobiarchen Pachom und seinem Kreis ganz vorübergegangen ist [6]). Es ist also entschieden als sekundär anzusprechen, wenn wir S 109 und 354 Reminiszenzen aus der Vita Pachoms finden. Da sich diese auch R 35 finden [7]), so muß es sich hier um eine verhältnismäßig frühe Erweiterung des Textes handeln.

Sonst aber hat S im wesentlichen kein neues Material aus fremdem Milieu hinzugebracht. Es findet sich bei ihm fast kein einziger Name [8]), den wir nicht bereits aus G kennen.

---

1) Vgl. Vita d. Pachom in der lateinischen Uebersetzung d. Dionysius Exiguus c. 23.

2) Sie wird diesem nicht angehört haben. Vgl. Sarra 8: παρέβαλόν ποτε Σκητιῶται τῇ ἀμμᾷ Σάῤῥᾳ.

3) In der späteren Ueberlieferung tauchen die Logien der Frauen vielfach anonym (unter der Einführung: ein Bruder, senex quidam) auf, namentlich in der armenischen Uebersetzung, aber auch schon in R; s. die Tabellen. Es scheint eine Scheu bestanden zu haben, Frauen als Autoritäten zu zitieren.

4) Text in Coteliers Eccl. Graecae monumenta I 201—277.

5) Zu beachten ist, daß diesmal G Sygklet. 3 und 7 in R 60. 157 (= Pa 20) — allerdings anonym — wiedererscheinen.

6) Nur eine Ausnahme ist zu konstatieren. Die ursprüngliche Sammlung hat zwei Parallelen unter dem Namen des Orsisios, des Schülers und Nachfolgers Pachoms. Die Identität ist durch Parallelen mit der Vita Pachoms c. 76 und 80 gesichert.

7) Aus einem Vergleich zwischen S 317 (VIII 21) und R 54 erkennt man überdies, daß es sich auch hier wahrscheinlich um eine Ueberlieferung über Pachoms Schüler Theodor handelt.

8) Ausnahme das Logion eines Markianos S * 150 und zwei Logien der Eugenia S 166. 337. Das erstere findet sich auch Berl. 175 d *, mitten unter anonymem Material. Aurelios S * 351 ist = Hist. Laus. 43 (hier Adolios, der Name Aurelios findet sich auch im zweiten Teil des Ananjesus Bedj. 282, s. darüber Butler Laus. Hist. I 80 f., 87).

Das Resultat läßt sich auch noch durch eine Gegenprobe erhärten. Scheiden wir die etwa 120 Logien, die soeben besprochen sind, aus dem Text G's aus, so ergibt sich für den übrigbleibenden Bestand (c. 830 Nummern) ein wundervoll einheitliches Bild. Wir haben hier in der Tat die Ueberlieferung des anachoretischen sketischen Mönchtums in fast völliger Reinheit vor uns. Freilich sind nicht sämtliche hier erwähnten Väter gerade sketische Autoritäten, aber fast alle haben sie zu den Sketioten in bestimmter Beziehung gestanden. So finden wir, um gleich eines der lehrreichsten Beispiele voranzustellen, den A. Silouanos auf dem Berg Sinai (G 4. 5) und in Syrien (Markos 4). Aber aus den Notizen über seinen Schüler Markos geht klar hervor, daß er, wie sein Meister, dem sketischen Kreise angehörte (Markos 1), und Markos 4 ist von dessen Reise von der Sketis zum Sinai, Markos 5 von Silvans Uebersiedelung vom Sinai nach Syrien die Rede [1]). Der mehrfach erwähnte Schüler des Silvan (G 1. 3. 4. 8) Zacharias wird mit dem Zacharias identisch sein, von dem uns unser Werk mehrere Sprüche aufbewahrt hat und gehört dann sicher ursprünglich dem sketischen Kreise an. Ein dritter Schüler Zenon (vgl. Zenon 1) hat mit ihm auch die Umsiedelung nach Syrien (Palästina) unternommen (G 3 παρέβαλεν εἰς Συρίαν, G 6 περιπατῶν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ), aber ebenso sicher gehört auch er ursprünglich dem sketischen Kreise an (G 5 καθήμενος ἐν τῇ Σκήτει) [2]). Aehnlich wird es sich auch mit einem vierten, Netras, verhalten, von dem wir nur hören, daß er auf dem Berg Sinai gewesen und dann später Bischof geworden sei (Netra 1).

Das gleiche wird von dem A. Matoes gelten. Wir hören von ihm, daß er von Raithou auf den Sinai εἰς τά μέρη Μαγδολῶν (im Edomiterland [3]) übersiedelte (G 9). Aber aus G 5 erfahren wir, daß er freundschaftliche persönliche Beziehungen zu Vätern der Sketis hatte (G 7) [4]). Ebenso heißt es von Megethios (G 2), daß er μαθητευθεὶς παρ' Αἰγυπτίοις καὶ συντυχὼν πολλοῖς γέρουσι (genannt werden Sisoes und Poimen) später auf dem Sinai geweilt habe [5]).

Etwas anders verhält es sich mit Joseph von Panepho [6]). Er gehört dem sketischen Kreis nicht an. Von Poimen wird (Joseph G 3) erzählt, daß er nach einem Besuch bei ihm ἀνακάμψας ἐν τῇ Σκήτει . . . ἐκάθητο. Er wird identisch mit dem Joseph von Panepho sein, den Kassian nach Collatio XI 2 als Einsiedler in der Nähe eines Klosters bei Panepho fand und mit dem er ausführliche Unterredungen geführt haben will (Collatio XVI XVII). Andrerseits stand er, wie die Apophthegmata zeigen, in engster Verbindung mit der Sketis. Bei Kassian werden neben Joseph von Panepho noch zwei andere heilige Einsiedler, die sich in der Nähe des Klosters niedergelassen haben, genannt: Chairemon und Nisteroos [7]). Unter dem Namen des Chairemon be-

1) Das wird uns ausdrücklich von Sozomenos H. E. VI 32 bestätigt: Σιλβανὸς δὲ . . . Παλαιστινὸς ὤν, ἔτι οἶμαι, κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐφιλοσόφει. ἔπειτα δὲ ἐν τῷ ὄρει Σινᾷ χρόνον τινὰ διατρίψας, ὕστερον τὴν ἐν Γεράροις . . πλείστων ἀγαθῶν ἀνδρῶν συνοικίαν συνεστήσατο, ἧς μετ' αὐτὸν ἡγήσατο Ζαχαρίας ὁ θεσπέσιος.

2) Er ist vielleicht identisch mit dem Zenon von Kephar Se'arta, der uns in den Plerophorien c. 5 begegnet. Wir gewinnen damit ein nicht unwichtiges chronologisches Datum, da hier berichtet wird, daß dieser Zenon ein Jahr vor dem Chalcedonense (450) starb.

3) Ueber die Varianten zum Text und über die vermutliche Lage des Ortes s. Migne 291 41.

4) Jakob (s. die Apophth. 232) und Joannes (wahrscheinlich Joa. Kolobos) werden genannt.

5) Petros Pionites und sein Bruder Epimachos werden Petros 3 συμφωνηταὶ εἰς 'Ραϊθοῦ genannt, aber Petros 1 heißt es: ὁ 'Α. Πέτρος εἰς τὰ Κελλία.

6) Auch die Erzählung, die in G unter Eulogios steht, handelt eigentlich von Joseph von Panepho.

7) Vgl. noch Kassian XV 10 Joseph v. Pan. wohnt sex ferme milibus von Nisteroos entfernt. — Nisteroos G 3 erscheint dieser im Gespräch mit A. Joseph.

gegnet uns ein Logion bei Migne. Ob dieser Chairemon aber, der hier ausdrücklich als Χαιρ. εἰς Σκῆτιν eingeführt wird, mit jenem identisch ist, steht dahin. Die Apophthegmata unterscheiden zwei Mönche mit dem Namen Νιστερῶος, von denen der zweite ausdrücklich als Ν. ἐν κοινοβίῳ eingeführt wird. Doch gerade von dem ersteren wird in ihnen ein Logion überliefert, das wir in Kassians Werk (S. 42) wiederfinden. Vielleicht könnten die beiden Νιστερῶοι überhaupt identisch sein. Denn der Nisteroos des Kassian war erst Zönobit und dann Einsiedler. — Jedenfalls aber bestand, wie die Ueberlieferung unter diesen drei Namen bezeugt, ein reger Verkehr zwischen der Sketis und den Einsiedlern von Panepho.

Die beiden Väter Theodor und Loukios werden als οἱ τοῦ Ἐνάτου bezeichnet. Das Ἔνατον war Einsiedelerkolonie in der Nähe von Alexandria (beim neunten Meilenstein [1]). Zu diesen beiden Brüdern gesellt sich Longinos, der G 1 im Verkehr mit Loukios erscheint und von dem es G 3 heißt: ἐκάθητο οὖν οὗτος ἐν τῷ ἐνάτῳ σημείῳ Ἀλεξανδρείας. Auch zwischen der Sketis und dem Ἔνατον scheinen enge Beziehungen bestanden zu haben [2]).

Schwieriger ist es über den A. Sisoes zur Klarheit zu kommen. Es scheint, als wenn G, der sonst, um eine möglichst hohe Ziffer von Namen zu bekommen, dieselbe Autorität gern einmal an doppelter Stelle aufführt [3]), hier verschiedene Einsiedler desselben Namens zusammengeworfen hätte. Eine der ältesten Gestalten der Sketis muß der A. Sisoes sein, der hier zu wiederholten Malen als auf dem Berg des heiligen Anton befindlich eingeführt wird [4]). Nach G 28 ist er Zeitgenosse des schon in der Hist. Laus. erwähnten A. Or und soll bald nach dem Tode Antons (!) bereits auf den Berg des Anton übergesiedelt sein. Von ihm wird G 25 erzählt, daß einmal Arianer (!) zu ihm gekommen seien, und G 48 werden Meletianer in seiner Nähe erwähnt. Er scheint den Namen Sisoes vor allem berühmt gemacht zu haben. Seine Beziehung zur Sketis wäre also gesichert. Daneben werden in demselben Abschnitt der Apophthegmata ein Σισόης τῆς Πέτρας (G 23. 36) und ein Sisoes Thebaios [5]), als dessen Wohnsitz Kalamon im Gau Arsenoitis angegeben wird (G 32), genannt. Diese beiden werden auf das Bestimmteste voneinander unterschieden [6]). Wie sie sich aber zu dem Sisoes ἐν τῷ ὄρει τ. Ἀντων. verhalten, wird nicht gesagt. Wenn es G 48 heißt, ἐξῆλθε ὁ Ἀ Σισόης ἐκ τοῦ ὄρους τοῦ Ἀ. Ἀντωνίου εἰς τὸ ἐξώτερον ὄρος τῆς Θηβαΐδος καὶ ᾤκησεν ἐκεῖ, so könnte man geneigt sein, den älteren Sisoes mit dem Thebaios zu identifizieren. Es blieben dann zwei Anachoreten, von denen der ältere Sisoes von der Sketis ausgegangen

1) Vgl. die Bemerkungen Naus Patrol. Or. VIII, 1 zu Plerophorien c. 13, p. 28 3.

2) Vgl. Erzählung des Sketioten Daniel Rev. de l'Or. Chrét. 1900 p. 61 καὶ ἀνέβη πᾶσα ἡ Σκήτη — ὁμοίως καὶ τὸ Ἔνατον καὶ τὰ Κέλλια, καὶ οἱ εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρείας, καὶ πᾶσαι αἱ λαῦραι αἱ κατὰ Ἀλεξάνδρειαν. Hier erscheint das Enaton mitten unter den drei Oertlichkeiten der Sketis im weiteren Sinn.

3) Vgl. oben ferner: Joannes Thebaios, der Schüler Ammoes, der Migne 240 als besondere Autorität erscheint, ist gar kein anderer als der bekannte Joa. Kolobos. Die hier erzählte Anekdote findet sich in der koptischen Vita des Joa. Kolobos, Annales du Musée Guimet XXV p. 350. So werden wir auch den Joa. Thebaios Migne 233 zu streichen haben, und auch Joa. τῶν Κελλίων ebend. wird kaum ein anderer als Joa. Kolobos sein. — Auch Titoes Migne 428 wird nur ein Variante zu Sisoes (beides griechische Formen für den koptischen Namen Djidjoi) sein. Die Uebersetzungen setzen sehr oft in den Parallelen Sisoes ein (s. Tabelle 1).

4) Sisoes 7. 8. 9. 15. 18. 25. 48.

5) Sisoes 32. 33. 35. 37. 51. 52.

6) Von einem dieser Sisoes wird dann G 21. 26. 50 (vgl. auch Titoes 5) ein Aufenthalt in Κλύσμα gegenüber der Sinai-Halbinsel erwähnt.

wäre, der jüngere (G 36)[1]) direkt als eine sketische Autorität (Πέτρα ist eine Lokalität in der Sketis) bezeichnet würde.

Daß endlich in G einige Logien des Patriarchen von Alexandreia Theophilos stehen, kann bei der engen Beziehung dieser Kirchenfürsten zur Sketis nicht wundernehmen [2]).

Nach allen diesen Erwägungen wird man in der Tat urteilen dürfen, daß die ursprüngliche Apophthegmenüberlieferung ausschließlich das Milieu des sketischen Mönchtums repräsentiert. Ich stelle, um das zu beleuchten, nocheinmal folgende Zahlen[3]) zusammen. Ich zähle neben ca. 60 Vätern, bei denen die Zugehörigkeit zur Sketis unmittelbar sicher steht mit über 600 Logien, noch etwa ein Dutzend (den heiligen Antonios eingerechnet) mit etwas über 150 Logien, bei denen die enge Beziehung zur Sketis sichergestellt ist. Die nun noch übrig bleibenden 50—60(!) Logien verteilen sich auf 19 Väter unbestimmter Herkunft[4]) und 14, die nicht zum sketischen Kreise gehören[5]). Schon die geringe Zahl von Logien, die unter dem Namen dieser Väter überliefert ist, beweist, daß wir es hier mit gelegentlicher Tradition zu tun haben, die wahrscheinlich im Kreise der Sketioten umlief.

Dem entspricht es nun, wie schon angedeutet, daß das gesamte Werk durchweg auf dem Boden des anachoretischen Ideals steht. Die Hauptausnahmen finden sich wiederum in den bereits ausgeschiedenen Stellen und sind bereits oben besprochen. Daneben finden sie sich bei den Vätern, die nur in engerer und weiterer Beziehung zur Sketis standen. So hat Silouanos[6]) auf dem Sinai und später in Syrien (s. S. 40 Anm. 1 den Bericht des Sozomenos) seine Schüler in einem Koinobion gesammelt. Er wird G 5 als der Vorsteher eines solchen mit gemeinsamer Mahlzeit und gemeinsamer geregelter Arbeit beschrieben. Der Garten des Klosters ist durch einen Zaun abgeschlossen (G 8). Hier haben wir bereits die Hauptmerkmale, durch welche das Kloster sich von der Zelle des Anachoreten schied, nebeneinander.

Auch Joseph von Panepho und Nisteroos gehören hierher. In das für diese Mönche in Betracht kommende Milieu läßt uns die elfte Collatio Kassians hineinschauen, wo er seine Reise beschreibt, die ihn in die Gegend des Nil-

1) Nur mit diesem jüngeren Sisoes, nicht mit dem ein halbes Jahrhundert älteren, kann z. B. Poimen verkehrt haben Megethios 2 N 391 X 37, hier erscheint Sisoes-Titoes gar als der jüngere.

2) Vgl. auch Arsen 7. 8. 28. Die lange Predigt, die G 4 überliefert, ist schon nach ihrer Form sekundäres (literarisches) Material, sie fehlt in S Lat.

3) Dabei sind die oben behandelten und ausgeschiedenen 120 Logien nicht mitgezählt.

4) Unter diesen habe ich z. B. auch Euprepios Herakleios, Paulos μέγας, Rufus eingestellt, bei denen das Milieu doch sicher auf die Sketis deutet.

5) Ich nenne Theodor v. Eleutheropolis, Joannes ἐν κοινοβίῳ, Joannes Perses (Arabien), Kyros v. Alexandria, Hilarion, Motios (Herakleopolis), Markos d. Aegypter, Nikon (Sinai), Xoios Thebaios (Sinai), Orsisios (Schüler d. Pachom, s. S. 39 Anm. 6), Pityrion (Schüler d. Anton), Paulos Thebaios, Petros Pionites, Philagrios (Jerusalem).

6) Silvanos hat bereits in der Sketis einen Kreis von 12 Brüdern gesammelt, die in einzelnen Zellen in seiner Nähe wohnten (Markos 1). Das ist noch Zellenwesen, aber man sieht, daß hier der Uebergang zum Kloster sich anschließen kann. — Für das, was jene Zeit als der wesentliche Unterschied zwischen Koinobion und Zelle galt, ist besonders der 27. Brief des Euagrios lehrreich (Frankenberg, Abh. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen XIII 2, 1912, S. 585): In Aegypten (Aeg. steht hier im Gegensatz zur Sketis s. unten) gibt es nämlich auch κοινόβια, die aus vielen Zellen bestehen, und ein jeder von den Brüdern geht besonders in seine Zelle, wenn er sein Handwerk treibt und betet. Sie versammeln sich aber gemeinsam zu Zeiten der Mahlzeit und zur Zeit der regelmäßigen Gebete am Morgen und am Abend. Andererseits bezeichnet Poimen 168 als das Charakteristikum des Zellenbewohners: τὸ ἐργόχειρον καὶ τὸ μονοσιτίσαι (das „Alleinessen" so übersetzt Martin Dum. 21 richtig: solitarie panem tantum edere, — nicht das „einmal am Tage essen" S 540 X 64) καὶ τὸ σιωπᾶν καὶ ἡ μελέτη. Vgl. noch Kassian, Collat. XIX 5. 6. Bei der Klostergründung der Euthymios wird zuerst das ἀριστήριον angelegt. Vita Euthymii c. 19.

deltas führt, in der die Städtchen Panephysis, Temesis, Diolkos liegen. Die klösterliche Organisation ist hier die Regel für die Mönche. Fortgeschrittene Brüder aber lassen sich mit Bewilligung das Abtes in der Nähe des Klosters als Anachoreten nieder. Als derartige Anachoreten werden hier Chairemon, Joseph und Nisteroos genannt. In einer Erzählung der Apophthegmata unter Joseph G 8 wird berichtet, daß jemand an ihn herangetreten sei λέγων ὅτι θέλω ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ κοινοβίου καὶ καθίσαι καταμόνας. Und darauf erhält er von A. Joseph eine sehr gewundene und abwägende Antwort über die Wahl zwischen Koinobiten- und Eremitenleben. Man sieht leicht, daß hier in der Tat das von Kassian beschriebene Milieu vorausgesetzt ist[1]). — Von Nisteroos ἐν κοινοβίῳ besitzen wir das Wort: „Als ich im Anfang in das Kloster eintrat, sprach ich in meinem Gedanken: Du und der Esel sind eins. Wie der Esel geschlagen wird und nicht spricht, mißhandelt wird und nicht antwortet, so auch Du" (vgl. Poimen G 131)[2]).

Das sind interessante Ausnahmen, die uns zeigen, wie selbst in den Kreisen, die mit der Sketis in enger Beziehung stehen, das koinobitische Ideal einzudringen und zu herrschen beginnt. In der Sketis steht dagegen durchweg das anachoretische Ideal in Geltung. Nur ganz gelegentlich wird hier einmal das Koinobion erwähnt. Hie und da erscheint ein Klostervorsteher bei einem sketischen Bruder, namentlich da wo es sich um Bestrafung und Ausschluß oder Begnadigung und Wiederaufnahme eines gefallenen Bruders handelt. Eine gewisse Ausnahme scheint in der Erzählung von A. Poimen in G Anub 1 vorzuliegen. Hier wird berichtet, daß A. Poimen und seine Brüder, als sie wegen des Ueberfalls der Mazziker die Sketis verließen, sich in einem verlassenen Tempel in der Nähe von Terenuthis gemeinsam ansiedelten und sich Regeln eines gemeinsamen Lebens gaben. Es ist sogar die Rede von einem οἰκονόμος, den sie einsetzten. Καὶ πᾶν ὅπερ ἐτίθει ἡμῖν ἠσθίομεν. καὶ ἀδύνατον ἦν εἰπεῖν τινα ἐξ ἡμῶν, φέρε ἡμῖν ἄλλο τί ποτε, ἢ εἰπεῖν, ὅτι οὐ θέλομεν τοῦτο φαγεῖν[3]). Hier handelt es sich sichtlich um die zum Koinobion führende Einrichtung gemeinsamer Mahlzeiten. — Aber es scheint sich hier doch nur um eine vorübergehende Maßregel gehandelt zu haben. Poimen tritt uns sonst bis in seine alten Tage überall als ein Anhänger des anachoretischen Ideals entgegen. Es wird erwähnt, daß er seine Zelle niemals verlassen habe G 6. 90. Seine Zelle war freilich von den Zellen anderer Mönche[4]), seiner Schüler und Brüder, die immer neben Poimen erwähnt werden,

1) In der Anekdote s. n. Eulogios tritt uns Joseph in einem Kreis von Anhängern und Schülern entgegen, die offenbar gemeinsame Speisevorräte besitzen, gemeinsame Gebete und Gottesdienste halten. Die klösterliche Organisation bahnt sich an. Vgl. auch Joseph 5 (Erwähnung des Klostergartens).

2) Nur ganz gelegentlich wird einmal in der Ueberlieferung das κοινόβιον erwähnt namentlich da, wo es sich um Bestrafung und Ausschluß oder Begnadigung eines gefallenen Bruders handelt. Vgl. Isaak Thebaios 1. Anton 21. 29 Poimen 6. 70. 181 (S 606). Interessant ist auch die Erzählung von Poimen und dem Presbyter von Pelusium (G 11), der einigen Mönchen, weil sie häufig in die Stadt gingen, in der σύναξις der Brüder das Gewand genommen und sie aus dem Kloster verjagt hatte. — Fast immer tritt in diesen Fällen der Anachoret für die milde Behandlung des gefallenen Bruders ein. In der Erzählung Joa. ἐν κοινοβίῳ, Mi. 220, wird das Zusammentreffen von Sketioten mit einem ungehobelten Klosterbruder humorvoll geschildert. Joa. Perses 1 sieht eine schlimme Versündigung eines Klosterbruders mit einem Knaben. (IV * 34 und S 240 * s. n. Makars.)

3) In dem erweiterten Bericht R 199 c Pa 42 4 b (vgl. die Erweiterung allein S ** 147 Arm. 19 * 52) wird sogar eine eingehende Klosterregel aufgestellt: quatuor siquidem horas dormiebant in nocte et quatuor psallebant et quatuor operabantur. In die vero per intervalla horarum officiis divinis insistebant, operantes et legentes et fundentes folia palmarum usque ad horam nonam. Post hoc vero victum sibi praeparabant, colligentes quasdam herbas terrae.

4) So ist G 3: μοναστήρια (Einzelzellen, nicht Kloster) ὅπου ἦν ὁ 'Α. Ποιμήν zu verstehen. Vgl. ἀδελφὸς ἀπὸ τῶν μερῶν τοῦ 'Α. Ποιμένος G 8.

umgeben. Und so entwickelt sich hier ein gewisses gemeinsames Leben, aber es bleibt Zellenleben und wird nicht zum Klosterleben[1]). Einem Bruder, der in ein κοινόβιον eintreten will, stellt Poimen die ganze Schwere seines Entschlusses vor Augen: τοῦ γὰρ βαυκαλίου μόνου μόνον οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν (G 152). Wenn er einem Bruder empfiehlt, seinen Schülern keine Befehle zu geben, sondern nur durch das Beispiel zu wirken (G 174), so setzt dieser Rat das Zellenleben voraus. Der Abt eines Klosters befiehlt und gibt Gesetze[2]).

Poimen ist aber, wie wir unten noch genauer sehen werden, einer der letzten großen Autoritäten des sketischen Mönchtums in seiner Blütezeit, aus der die Apophthegmata stammen. Das anachoretische Ideal ist hier bis zuletzt trotz allseitigen Vordringens des Koinobions in unverwüstlicher Lebendigkeit geblieben. Besonders charakteristisch ist hier die Erzählung Paphnut 5: „Einem Bruder, der in der Einöde der Thebais saß, kam der Gedanke, was sitzest Du unfruchtbar, geh in ein Kloster und dort wirst Du Frucht bringen. Und er stand auf und eilte zum A. Paphnut. Und der Greis spricht zu ihm: Gehe, setze Dich in Deine Zelle und verrichte nur ein Gebet des Morgens, auch eines am Abend und eines in der Nacht. Und wenn Dich hungert, iß, und wenn Dich dürstet, trinke, und wenn Du müde bist, schlafe. Und bleibe in der Wüste und folge Deinen Gedanken nicht. Und er kam auch zu dem Abt Johannes und erzählte ihm das Wort des A. Paphnut. Und es spricht A. Johannes zu ihm: Du brauchst überhaupt kein Gebet zu verrichten, sitze nur in Deiner Zelle. Und er stand auf und ging zum A. Arsenios. Und es spricht zu ihm der Greis: Halte es so, wie die Väter Dir gesagt, mehr als das habe ich Dir nicht zu sagen." Die namhaftesten sketischen Autoritäten werden hier für das Zellenideal gegen das Koinobion aufgeboten[3]). Einer von den A. Sisoes (s. S. 41), der sich in seinen alten Tagen in ein Kloster nach Klysma begeben hatte, fühlt sich dort tief unglücklich und beklagt die verlorene Freiheit der Wüste: οὐκ ἤρκει γάρ μοι ἡ ἐλευθερία μόνη τοῦ λογισμοῦ μου ἐν τῇ ἐρήμῳ[4]).

Das anachoretische Milieu spiegelt sich auch deutlich in der Anlage der sachlich geordneten Sammlungen in PJ, S und Arm. wieder. In PJ und Arm. finden wir sogleich als zweites Kapitel (das erste Kapitel περὶ προκοπῆς hat nur einleitende Bedeutung) den Abschnitt περὶ ἡσυχίας, in welchem das anachoretische Ideal an einer Fülle von Beispielen erörtert wird. Noch reicher ist das entsprechende Kapitel in S ausgestaltet, das hier an der Spitze des ganzen Werkes erscheint. Einen entsprechenden Abschnitt über das Koinobion sucht man vergebens. In der kleineren lateinischen Sammlung, die in R Pa vorliegt, beschäftigen sich die Kapitel 31—41 (die Einteilung ist nur bei Pa erhalten) in ausgesprochener Weise mit dem Leben und dem Ideal des Anachoreten. Erst dann folgt ein einziges Kapitel: quomodo in coenobiis vivendum sit, und unter diesem Abschnitt nur 4 Nummern (1 = R 198; 4 = R 199). Von diesen Nummern gehört aber 1 (= Agathon G 1) kaum hierher. Auch Nr. 2 (hier Aga-

1) Daß Poimen auch einmal Ratschläge für das Leben im Koinobion gibt (G 103; zum Text vgl. Arm. 1, 12 und Berl. 70 d: πῶς ὀφείλουσιν εἶναι οἱ ἐν τῷ κοινοβίῳ vgl. auch G 181), beweist nichts dagegen. Daneben finden sich G 168 auch die interessanten Vorschriften über das Zellenleben.

2) Vgl. hier die Erzählung Isaak 2. Ein Alter wird gefragt: Abbas, der Bruder kam zu Deiner Heiligkeit, um Nutzen zu haben. Warum sagst Du ihm nicht, was er tun soll. Und der Greis spricht zu ihm: Bin ich etwa ein Koinobiarch, daß ich ihm Befehl gebe? Ich sage ihm nichts. Vielmehr wenn er will, mag er tun, was er mich tun sieht.

3) Aehnliche Ermahnungen finden sich außerordentlich häufig: Vgl. z. B. Herakleios 1, Hierax 1, Arsen 11, Sarmatas 3. 4, VII 34 = III 106, Moses 6 usw.

4) Vgl. G Sisoes 26 und die ausführlichere Erzählung in den ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις der syrischen Ueberlieferung Nr. 59 Bedjan p. 952.

thon = Poimen Berl. 69 b) ist eine verhältnismäßig allgemeine Vorschrift, die zum Zellenwesen reichlich ebensogut paßt[1]). Endlich folgen unter 3 und 4 Nisteroos ἐν κοινοβίῳ 2 und Anub. 1, d. h. zwei der oben besprochenen Ausnahmefälle. Der Exzerptor unserer Sammlung konnte eben über das κοινόβιον so gut wie nichts sagen.

Wir machen uns nun daran, unter diesen Gesichtspunkten auch das anonym überlieferte Material auf seinen Charakter und seine Echtheit zu untersuchen. Ich fasse dabei zunächst G PJ (und die kleineren lateinischen Sammlungen) ins Auge. Von vornherein ist daher zu erwarten, daß sich unter dem namenlos überlieferten Material viel eher Erzählungen und Worte finden könnten, die nicht aus der Sketis stammen und nicht in das sketische Milieu hineingehören. So ist das geographische Bild hier vielleicht etwas bunter[2]), und es fehlen uns hier die Mittel, die Beziehungen der einzelnen Geschichten zum Kreis der sketischen Mönche sicher zu stellen. Zumeist wird es sich, wie das hier und da auch in der Einleitung betont wird, um Anekdoten handeln, die man sich in diesem Kreis erzählte. Aber im großen und ganzen bleibt doch auch hier das sketische Milieu vortrefflich gewahrt. Auf eines mag daher noch besonders hingewiesen werden; auch hier ist wie in G, der Sprachgebrauch festgehalten, demzufolge Aegypten als das Land erscheint, das bereits außerhalb der Sketis liegt, und also der Sketiote zum Aegypter im Gegensatz steht. So beginnt die Geschichte von dem Fastenwettstreit einiger die Sketis besuchenden Mönche mit den Sketioten mit den Worten: Descenderunt aliquando monachi de Aegypto in Scythi, ut viderent seniores loci illius; und nachher werden diese Mönche im Gegensatz zu den Sketioten die Aegypter genannt, und dieser Sprachgebrauch läßt sich durch die ganze Sammlung verfolgen[3]). Die Sketis ist die Heimat der Anachoreten, und Aegypten ist bereits fremdes Land.

Dem entspricht, daß auch die anonymen Stücke durchweg das Milieu des anachoretischen Mönchsideals widerspiegeln. Nur hier und da tauchen Geschichten auf, die das Koinobion und seine Verhältnisse voraussetzen. Dahin gehört z. B. die interessante Erzählung von den zwei Brüdern in einem Kloster, von denen der eine ein großer Asket war, der andere die Gabe des Gehorsams besaß, in der gezeigt werden soll, daß Gehorsam besser ist als Askese. Der Abbas des Klosters spielt in ihr eine Hauptrolle (XIV 17 R 145 S 236). So die Geschichte von dem Mönch Eulalios, der in Demut alle ungerechten Beschuldigungen auf sich nimmt und von den Brüdern verachtet wird, bis der Abt

---

1) Si habitas cum proximo, esto sicut columna lapidea. Das kann sich auf das Verhältnis von Meister und Schüler in der Zelle oder auf das Zusammenleben benachbarter Anachoreten beziehen. Zum Bilde vgl. Anub 1.

2) Vgl. VI 18 (Geschichte aus Ostrakine); VII 46 (Oxyrhynchos); I * 13 (Wüste von Nilopolis), VII 43. XI 50. XIII 12. XV 65 (Thebais); XIII 11. XV 66 (senex in Aegypto, monachus Aegyptius; Aegypten wird von der Sketis unterschieden s. u.). — XIII 9 (senex in Syria, qui juxta viam eremi habitabat, S. 394 allerdings: ein Greis aus Syrien am Wege zur ägyptischen Wüste). II * 15 (senex solitarius juxta Jordanem. Begegnung des Greises mit einem Löwen, diese Art Erzählungen sind spezifisch syrischer Provenienz. Eine Menge von Beispielen bei Joa. Moschos). Vgl. auch die Wanderlegenden III * 11. 12 (Raithou, Oxyrhynchos). Alle diese Stücke mit Ausnahme von VII 43 auch in syrischer Ueberlieferung. — Dazu noch in S allein S * 109 (Thebais) S ** 40 (Dämonen, die sich beklagen über die Mönche, die sie vom Sinai nach Jerusalem und zurück begleiten müssen). — Endlich die ausgesprochenen Wanderlegenden S ** 43 = Berl. 177 b eine jüdische Legende, die in Jerusalem spielt, und in S den sketischen Autoritäten Abraham und Ares in den Mund gelegt wird; und das Märchen S ** 152 = Joa. Moschos 189 (S. 34). — Und so könnte wohl noch einiges mehr angeführt werden. Es bleibt doch immer bei nicht sehr zahlreichen Ausnahmen.

3) Vgl. Pambo 7, Poimen 4, Silouanos 7. V 35, V 38, VII 22, XVII 17. R 146, S 72. s. die vorige Anmerkung zu XIII 11, XV 66 und d. 27. Brief des Euagrios S. 42 Anm. 6.

seine verborgenen Tugenden erkennt und durch eine Art Gottesurteil [1]) ans Licht bringt. Aber derartige Erzählungen gehören zu den ziemlich seltenen Ausnahmen [2]), wenigstens innerhalb des Materials, das S und Lat. gemeinsam bieten.

Etwas mehr findet sich, wenn wir das Sondergut von PJ und S ins Auge fassen. So bietet PJ VII 33 (= R 98) folgende Geschichte: „Ein Bruder, der in einem κοινόβιον lebte, neigte sehr zum Zorn. Und um der Gefahr zu entgehen, zog er sich in die Einsamkeit zurück. Da geschah es, daß ihm eines Tages sein eben gefüllter Wasserkrug umstürzte und daß sich das zum zweiten- und drittenmal wiederholte. Da nahm er im Zorn den Krug und zerbrach ihn. Und wie er zur Besinnung kam und sah, daß die Leidenschaft des Zornes ihn auch in der Einsamkeit besiegt hatte, kehrte er in sein Kloster zurück.“ Ob diese Erzählung mit ihrem direkt antianachoretischen Charakter und ihrer Empfehlung des Koinobions in sketischen Kreisen wirklich tradiert worden ist, muß ernstlich in Frage gestellt werden. Jedenfalls stellt sie eine fast völlige Ausnahmeerscheinung dar. Auch sonst finden sich in der von S nicht bestätigten Ueberlieferung einige Stücke, die allerdings in harmloser Weise und ohne eine derartige Tendenz koinobitisches Ideal voraussetzen [3]).

Aehnliche Beobachtungen lassen sich andererseits an dem Sondergut des Syrers machen. So finden wir S 129 folgende Erzählung: Ein Einsiedler der sich in dem Kloster einer Bruderschaft aufhielt, hielt sich von dem gemeinsamen Gebet zurück. Da sah er im Traum ein feuerstrahlendes Haus, das bis in den Himmel reichte und kleine Funken in der Nähe jenes Hauses, die bald verglimmen. Und ihm wird offenbart, daß jenes lichtstrahlende Haus das Gebet der Gemeinde darstelle und die kleinen Funken die Gebete des einzelnen (S 129). Auch hier wird man wieder Bedenken tragen, diese Geschichte mit ihrer spezifisch antianachoretischen Tendenz der ursprünglichen Ueberlieferung der sketischen Mönchskreise zuzuweisen. Dazu gesellen sich wiederum einige andere Erzählungen mit nicht so deutlich hervortretender Tendenz [4]).

Aber wenn wir annehmen würden, daß auch dieses bedenkliche Sondergut von S und PJ (Lat.) der ursprünglichen Ueberlieferung angehört hätte, so erscheinen die sämtlichen Fälle doch immer nur als verschwindende Ausnahme [5]).

1) Zu diesem Motiv der Erprobung der von den Brüdern geflochtenen Matten durch das Feuer vgl. Annales du Musée Guimet XXV p. 221f. und p. 165.

2) Vgl. etwa noch IX 12 (= S. 28): fuerunt duo fratres magnae vitae in congregatione. An einigen Stellen finden wir die bei Kassian, Collat. XVIII 5f. Instit V. 36 vorausgesetzte Vermittelung von Koinobien und Anachoretenwesen, von der bereits oben die Rede war. So in der interessanten Erzählung vom büßenden Einsiedler III* 11 = Bedjan p. 253ff. Vgl. auch das unten besprochene Sondergut, VII 24, S. 103. Auch R 150 = XIII 8 quidam anachoreta sedebat in spelaeo j u x t a c o e n o b i u m, multas virtutes faciens. Endlich die höchst bemerkenswerte Erzählung Arm. Rez. A 14, 17. Weitere Beispiele in NB s. u. S. 50.

3) VII 39 (eine ähnliche Geschichte, aber in anachoretischem Milieu: Theodoros Enatos 2). XIII 8 = R 150. XIV 18 ein Klostervorsteher, der einem Mönch den Befehl gibt, seinen Sohn in den Ofen zu werfen vgl. Kassian, Instit. IV 28 und Sisoes 10 (anachoretisches Milieu). VII 24 eine höchst interessante Erzählung, deren Held zuerst Koinobit war und dann Anachoret wurde s. u. VII 37 (?). XV 85 ist im jetzigen Lateiner aus dem Verbot des allzu vertrauten Verkehrs mit dem Richter oder dem weltlichen Vorsteher (S. 341 m'dabberana) das Verbot des Verkehrs mit dem Abbas (N 326 ἡγούμενος) geworden.

4) Vgl. S 103: ein Mönch, der sein Kloster verläßt, um Koinobit zu werden. S 404 Geschichte von einem Klostervorsteher und einem Bruder, der erst dem Kloster entfliehen will, von seinen Abbas zurückgewonnen, dessen treu ergebener Diener und Nachfolger wird. S 606: ein Mönch, der von seinem Abt verstoßen werden soll.

5) Zu diesen Ausnahmen gehört natürlich nicht die Erzählung S* 14 R 5 X 97. Koinobiten, die einen Anachoreten besuchen, werden von diesem gastfreundlich aufgenommen, sind aber mit dem geringen asketischen Ernst des Vaters nicht zufrieden. Da schickt dieser sie mit dem warnenden Scherzwort non adaques olera (die Brüder richten den unverstandenen Gruß aus) zu einem zweiten Anachoreten, der sie derart mit strenger Askese behandelt, daß sie bald davonlaufen. Das ist der humorvolle Spott des Anachoreten über den Koinobiten.

Im ganzen erhalten wir auch bei dem in S und Lat. überlieferten anonymen Material den Eindruck, daß wir uns durchweg im Milieu des sketisch-anachoretischen Mönchtums befinden.

Von den vielen Erzählungen, die den Geist der Sketis auch hier widerspiegeln, sei zum Schluß nur noch eine hierhergesetzt (S 5 = Berl. 180b). Zwei Einsiedler leben in der Wüste zusammen; von ihnen wurde der eine Klostervorsteher, der andere blieb in der Wüste und wurde ein vollkommener Asket, dem Gott die Gabe, Dämonische zu heilen und das Zukünftige zu sehen, verlieh. Der Koinobiarch fühlt sich zurückgesetzt und erhält auf sein Gebet hin von einem Engel die Offenbarung: Jener sitzt in der Wüste und betet zum Herrn Nacht und Tag. — Du nur bist um die Menge bemüht und hast den Verkehr mit den vielen. Es genüge Dir der Trost und die Befriedigung an den Menschen.

Doch wir kehren von diesem Exkurs, der uns bereits tief in den eigentümlichen Charakter des sketischen Mönchtums eingeführt hat, zur einfachen literarischen Untersuchung zurück und suchen das Resultat aus den beigebrachten Beobachtungen zu ziehen. Und da ergibt sich m. E., daß es kaum ein Zufall sein kann, daß eine ganze Reihe von Apophthegmen, die zugleich als nichtsketisch, rein literarisch, nichtanachoretisch inneren kritischen Bedenken unterliegen, in der gemeinsamen Ueberlieferung von S Lat. sich nicht finden. Es scheint sich daraus der Schluß zu ergeben, daß uns in S Lat. eine ursprünglichere Ueberlieferung der Apophthegmenliteratur vorläge als in G. — Hierbei gäbe es dann wieder eine doppelte Erklärungsmöglichkeit. Man könnte entweder annehmen, daß S Lat. zwar die Sammlung G voraussetzen, aber diese noch in einer ursprünglicheren weniger umfangreichen Form kannten. Der Vergleich der Berliner Handschrift mit Coteliers Text hat uns ja gezeigt, wie die Ueberlieferung von G in ständigem Fluß ist. So dürften wir vielleicht annehmen, daß S und Lat. auf eine Form von G zurückgehen, die in unsern jetzigen Handschriften nirgends enthalten ist. Wir könnten von hier aus uns auch vielleicht erklären, wie es kommt, daß PJ in so manchen Fällen mit S Lat. in den Auslassungen gegenüber G zusammentrifft, während sich umgekehrt gerade bei ihm ein verstärktes Eindringen des spezifisch literarischen Materials[1]) nachweisen ließ. Wir mußten uns denken, daß G in immer neuen Formen und Variationen verbreitet, bald mit neuem Material versehen, bald gekürzt wurde. So würden sich die verschiedenen Beobachtungen vielleicht am besten erklären lassen. Es bleibt aber noch eine andere Möglichkeit. Nämlich daß uns die kleinen syrischen und lateinischen Sammlungen denjenigen Zustand der Apophthegmensammlung widerspiegeln, in dem diese sich befand, ehe der Redakt. von G das große Sammelwerk des μέγα λειμωνάριον schuf. Für diese Annahme würde sprechen, daß in der Tat in S Lat. das gesamte Material noch gegenüber G in einem chaotischen Zustand erscheint, ohne jede Spur alphabetischer Ordnung, ohne jegliche Trennung des namhaft überlieferten und des anonymen Materials. Auch daß in R Pa eine gewisse Sachordnung vorliegt (s. S. 23/24), würde der Annahme nicht widersprechen, ja sie eher bestätigen, da diese Ordnung gänzlich unabhängig von der später in der Apophthegmenüberlieferung herrschenden ist. Nur ein Bedenken erhebt sich hier gegen die Sammlung S (erste Reihe bei Bedjan). Denn deren 14 Kapitel hängen in der Tat auf das engste mit den Kapiteln in PJ cop. aram. arm. zusammen. Wollte man die relative Ursprüng-

1) Vgl. das oben S. 36—39 zu den Logien des Euagrios, Kassian, Hyperechios, der Sygkletike Vermerkte.

lichkeit der Ueberlieferung in S dennoch behaupten, so müßte man schon folgende Annahmen machen. 1. Es existierte schon vor G eine Apophthegmensammlung (neben andern), in denen das Material sachlich in Kapiteln geordnet war (aber ohne alphabetische Ordnung und ohne Sonderung des namhaften und des anonymen Materials). 2. G benutzte diese Sammlung, zog das alphabetische Material heraus und ordnete dieses neu und ließ das anonyme Material in jener alten Kapitelordnung im zweiten uns verloren gegangenen Teil seines Werkes folgen. 3. PJ übernahm die Kapitelordnung von G und ordnete das alphabetische Material in der nachgewiesenen Weise wieder in diese ein. 4. S ist seinerseits eine Bearbeitung der vor G liegenden schon in Kapiteln eingeteilten Ueberlieferung. 5. Die lateinischen Sammlungen resp. deren griechische Vorbilder übernahmen die Apophthegmen in einem völlig ungeordneten Zustand, und der Redaktor schuf von sich aus eine gewisse Sachordnung.

So lange wir nicht mehr Ueberlieferungsmaterial bekommen, werden wir an diesem Punkt kaum zu voller Klarheit gelangen. Wir müssen uns mit dem allgemeinen Resultat begnügen, daß aller Wahrscheinlichkeit nach S Lat. eine frühere Stufe der Apophthegmenüberlieferung repräsentieren, als sie in der uns erreichbaren Form von G vorliegt.

§ 13. Die bessere Ueberlieferung in S (Lat.) im Vergleiche mit NB.

Wir haben bisher die Ueberlieferung von S Lat. mit G verglichen, und es erübrigt noch, den Vergleich mit dem anonymen Material in NB durchzuführen. Und hier werden wir zu einem viel gesicherteren Resultat kommen. Namentlich die syrische Ueberlieferung kann uns den Maßstab zu einer kritischen Würdigung von NB liefern. Ein Vergleich mit PJ würde nichts nutzen, denn NB ist ja eine Ergänzungssammlung zu PJ, welche diese kleinere Sammlung in die Mitte aufgenommen hat. Nur in etwa 20 Fällen zeigen sich in NB Berührungen, d. h. aus PJ verworfene Nummern oder Dubletten. Die Berührungen mit den übrigen Lateinern sind allzu spärlich, als daß sie in Betracht kommen könnten. PE und Armen. sind abhängige Größen. Aber die syrische Ueberlieferung kann verglichen werden. Und der Vergleich ergibt kein günstiges Resultat für die Reinheit der Ueberlieferung in NB. Der Syrer bietet nur etwa 130—140 Parallelen zu den 500 (und wenn man die kleine Sammlung von 70 ἐὰν-Logien B 211—217 abzieht, immer noch 430 Nummern). Das ist ein knappes Drittel, d. h. ein völlig anderer Prozentsatz, als er sich für das Verhältnis S—G und S—PJ ergab. Denn von G erschienen etwa $^2/_3$ aller Nummern in S wieder, von der mit Hilfe von S rekonstruierten Grundlage G's gar $^3/_4$, während die Uebereinstimmungen von S und PJ beinahe $^4/_5$ der Sammlung PJ betrugen. Diese Ziffernverhältnisse sind allein schon entscheidend. Sie beweisen einmal, daß NB uns echtes anonymes Material der Grundschrift über PJ hinaus erhalten hat, sie beweisen andrerseits, daß in NB fremdes Material in beträchtlichem Umfang eingeströmt sein muß.

Und dieses rein ziffernmäßige Ergebnis wird nun glänzend bestätigt durch die Untersuchung des Milieus, in welchem sich die Ueberlieferung von NB bewegt. Ich fasse zunächst den großen Abschnitt etwa von B p. 190 bis p. 217 ins Auge. Ein Blick in die Tabelle zeigt, daß hier die Parallelen mit S mit verschwindenden Ausnahmen gänzlich fehlen. Und hier finden wir nun folgende Ortsangaben: 195b eine auf dem Sinai gefundene Inschrift, 195c ein κηπουρός auf dem Sinai, 196d zwei Brüder von Raithu, 197b γέρων οἰκῶν ἐν Σιναΐ, 197b** ἀδελφὸς ἔχων κῆπον ἐν Σιναΐ, 197d ein Bruder auf dem Oelberg,

198a, ein Taxeot von Skythopolis, 198b Einsiedler von Raithu, 198c der Pharanit Arethas, 199c. A. Theodor von Kanopos[1]), 200c Εὐλόγιος τοῦ Ἐνάτου, 206b Zenon[2]) von Raithu (vgl. die Zenonsprüche 191c—193a), 207c ἀδελφὸς οἰκῶν εἰς τὰ Μονίδια[3]), 208d ἡ αὐτὴ μονὴ τῶν Μονιδίων, 208d* Asket im Ἔνατον τῆς Ἀλεξανδρείας, 209a Λαῦρα τοῦ Σουκᾶ (so PE) ἄνωθεν Ἱεριχώ, 209 γέρων ἐκάθητο ἐν τῇ Συρίᾳ ἐν τοῖς ὁρίοις Ἀντιοχείας, 210c ein Schüler Antons in Klysma, der nach Kynopolis kommt. Die κέλλια werden andrerseits, wo sie einmal vorkommen[4]), als ein ganz fremder Ort genau beschrieben, 202b κέλλια τὰ λεγόμενα ἐρημικὰ ἔξωθεν Ἀλεξανδρείας. Auch das Mönchtum und die Askese, die uns in diesem Abschnitt entgegentreten, sind andersartig. Zwar das Koinobion-Milieu begegnet hier so gut wie gar nicht, dafür aber finden wir eine wilde gesteigerte Askese, wie sie im Durchschnitt in Syrien und nicht in Aegypten üblich war. Wir hören 194c von einem Märtyrer Phileremos aus Julians Zeiten. Der sei, als er aus dem Gefängnis und der Folter entlassen wurde, traurig und klagend davongegangen und habe nun achtzehn Jahre das Leben eines mit Ketten belasteten Inclusus gespielt[5]). Der Bruder auf dem Oelberg 197d belastet Nacken und Fuß mit Eisenfesseln und schließt sich ein, erst einen Tag vor seinem Tode löst er seine Fesseln. σιδηροφορία und ἐγκλειστός sind spezifische Kennzeichen der syrischen Askese und der Sketis im ganzen fremd. Von einem andern Einsiedler wird erzählt (194b = N 62), daß er βοσκόμενος μετὰ τῶν βουβάλων ἦν. Er tritt in ein Kloster ein, wird dort von den Brüdern gehöhnt und verhänselt und kehrt wieder zu seinen Rindern zurück. Der Taxeot von Skythopolis (198a), früher ein großer Sünder, ergibt sich zunächst dem Zellenleben, verläßt dann aber, von vielem Besuch belästigt, die Zelle und geht in die wilde Einsamkeit: ἐμοὶ γὰρ ἄρτος ἡ τροφὴ τῶν ἀλόγων. Diese mit dem lieben Vieh weidenden Mönche, die sogenannten Βούγαλοι oder Βόσκοι[6]) sind eine charakteristische Erscheinung des syrischen Mönchtums. Von einem andern Mönch wird 198d berichtet, daß er, mit keinem redend, immerfort gesenkten Hauptes und kopfschüttelnd in seiner Zelle gesessen und vor sich hin gemurmelt habe: ἄρα τί γίνεται[7]). In dem ganzen Abschnitt ist immer wieder von der gesteigerten κατάνυξις die Rede, von Tränenströmen, die namentlich die Nähe des Todes verkündigen, von dem seelenrettenden Segen der Tränen (vgl. namentlich die langen Ausführungen Theodors von Kanopos 199c—200a). Derartiges kommt wohl auch einmal im echten sketischen Milieu vor, aber lange nicht so häufig und nicht so aufdringlich gesteigert.

1) Dieser erzählt allerdings von einem Bruder εἰς τὰ Κέλλια. — Doch haben wir auch hier keine außer-sketische Geschichte, die in sketischen Kreisen überliefert wurde, sondern eine Ueberlieferung außersketischer Kreise, die zufällig aus der Sketis stammt.

2) Daß sich hier und im Vorhergehenden wieder Namen mitten unter anonymer Ueberlieferung finden (vgl. auch 203d 204 Sprüche des A. Longin) beweist, daß wir es mit nachgetragenem Material zu tun haben, das dem Redaktor von G noch nicht vorlag.

3) Bei Joa. Moschos 152 finden wir den Sketioten Markellos in einem Kloster Monidion, einem Ort, der in der ursprünglichen Sammlung nirgends begegnet.

4) Einfache Erwähnung des Berges Nitrion noch 196b und 210b, des ὄρος von Pherme 201d. — Ausnahmsweise erscheint also auch sketisches Milieu.

5) Wenn dieser selbe Asket (ein Kalligraph) sich rühmt, daß er seit seiner Taufe (ἀφ' οὗ ἐμυσταγωγήθην) sich von seiner Hände Arbeit genährt habe und niemandem durch Bettel lästig gefallen sei, so ist das für das sketische Milieu gar nichts Besonderes. Die geregelte Arbeit ist eines seiner Hauptcharakteristika. Aber im älteren syrischen Mönchtum ist die Bettelei die Regel.

6) Auch das Erlebnis eines Mönches in der Hyänenhöhle 193c (Entmannung durch Engel) und die Legende von den 4 Greisen und dem Löwen 218b gehören in dieses Milieu, das übrigens auch die Anachoretenlegenden III* 10 und 11 (Wanderlegenden, nicht-sketischer Herkunft) zeigen.

7) Vgl. die Vorschrift 199a πάντοτε κάτω προσέχειν πρὸς τὴν γῆν.

Genug es ist durch äußere Zeugnisse und innere Gründe außer allen Zweifel gestellt, daß dieser ganze große Abschnitt in B nicht der sketischen Ueberlieferung angehört, sondern einen Zuwachs darstellt, den unsere Sammlung auf syrisch-palästinensischem Boden erhalten hat [1]).

Auch für andere Partien von NB läßt sich der Einschlag fremdartigen Materials aus nichtsketischem Milieu zur Evidenz bringen. Ich hebe hier namentlich noch den Abschnitt N 32—53 heraus. Die Tabelle II zeigt wiederum das fast völlige Versagen der syrischen Parallelen. Viele dieser Geschichten bewegen sich in nichtsketischem Milieu [2]). Für eine Reihe gerade dieser Erzählungen sind die sekundären Quellen, aus denen sie stammen, bereits oben aufgewiesen. — Auch sonst finden sich derartige Erzählungen zerstreut in NB. Es genügt wohl, die Fundorte kurz anzudeuten [3]).

Endlich werden auch eine Reihe von Erzählungen, die speziell das Milieu des Koinobions widerspiegeln, der späteren Schicht von NB angehören. Die Geschichten N 52 und 219b handeln von dem ἀποκρισιάριος eines Klosters. N 70 stellt ein Koinobiarch dem Kyrill (v. Alex.) die Frage, wer größer sei, der Klostervorsteher oder der Eremit. Die Antwort lautet hier, daß zwischen Moses und Elias kein Rangunterschied sei. Diese Lösung der Frage ist schwerlich in ursprünglich sketischen Kreisen überliefert. N 74 scheint bereits eine feste Terminologie vorzuliegen, nach welcher der Klosterbruder μοναχός im Gegensatz zum Anachoreten genannt wird. Wenn es dort heißt, daß der μοναχὸς εἶχέ τινα ἀναχωρητὴν ἀγαπητὸν αὐτοῦ, so handelt es sich hier um einen in der Nähe eines Klosters lebenden Einsiedler, der von einem Klosterbruder speziell bedient wird. Diese uns bekannte Kombination von Kloster und Zellenleben wird auch N 370 vorausgesetzt: ein Bruder bittet seinen Abt, ihn in die Wüste zu entlassen; ebenso 228b: zwei Brüder werden Mönche: ὡς κατώρθωσαν ἔδοξεν αὐτοῖς οἰκοδομῆσαι κέλλια [4]).

Somit ist nun definitiv erwiesen, daß uns die ursprüngliche sketische Sammlung der „Anonyma" verloren gegangen ist und in NB nur in einem stark bearbeiteten und erweiterten Zustand vorliegt. Ja die Bearbeitung von NB hat viel stärker eingegriffen, als dieses bei der oben nachgewiesenen bescheidenen Vermehrung der Sammlung G um etwa $^1/_8$ des Stoffes der Fall war. Dennoch können wir uns von der Sammlung der Anonyma immerhin noch ein deutliches Bild machen. Der größte Teil derselben ist uns innerhalb von NB doch jetzt im griechischen Urtext erhalten. Die wertvollsten Zeugen zu ihrer Rekonstruktion sind in erster Linie S, danach PJ, dann die kleineren lateinischen Werke. Man wird die Regel aufstellen dürfen, daß überall, wo von den Zeugen der Sammlung S PJ Lat. NB [5]) nur je zwei Parallelen aufweisen, mit Sicherheit

1) Am Schluß dieses Abschnittes stand dann 211—217 die Sammlung von Sprüchen, die mit ἐάν beginnen. Wie die Tabelle zeigt, steht hier B in der Ueberlieferung fast allein. Selbst der Arm. tritt nur ganz vereinzelt auf, häufiger sind die Parallelen in PE.

2) N 33. Hierax: Thebais, N 34 ἀναχωρητὴς ἐν τοῖς μέρεσιν τοῦ Ἰορδάνου. N 39 Palaestina — Tyros, (N 41. 42 Märtyrerlegenden), N 46 Theopolis, N 47. 48 Alexandria, N 59 Κλῦσμα.

3) N 13 ἐν Αἰγύπτῳ ἐν μονοκελλίῳ = IV* 35 N 29: ἐν τῇ λαύρᾳ (S. 38 Anm. 8) τῆς Αἰγύπτου. N 84 (=1596) s. S. 14: Apamea. N 371: γέρων εἰς τὸν Πορφυρίτην. — 223c. ὄρος Διόλκου. 223d: Athen. 231a: Thebais.

4) Andere Koinobiengeschichten N 32, N 62 = 194b (S. 49), N 72, 176b (Klostervorsteher, der einen Engel, der ihm als Kranker erscheint, trägt. Die umgekehrte Christophoros-Legende: der Engel wird immer leichter und verschwindet endlich). 178d + 179a 179c. c** 183a (aus 1596) Christus als Armer im Kloster. 217d: ἐὰν θελήσῃς ἡσυχάσαι ἢ εἰς ἔρημον ἢ εἰς λαῦραν (s. o.) ἐν μέσῳ πολλῶν ἀδελφῶν. 225d ein Bruder, der von Dämonen (!) die Gabe der πρόγνωσις erhalten hat, wird in einem Kloster bekehrt.

5) Das trifft natürlich nicht ohne weiteres für die Parallelen PJ—N zu. Denn hier handelt es sich ja um dasselbe Werk, das von N als ganzes übernommen wurde.

auf die Existenz des Stückes in der Grundschrift zu schließen ist. Aber auch da, wo S PJ Lat. mit PE oder mit der armenischen Uebersetzung Parallelen aufweisen, die in NB fehlen (Seite 48), wird man annehmen dürfen, daß die betreffenden Nummern in der Grundschrift standen und nur durch Zufall in der uns bis jetzt bekannten oder halbbekannten Quelle von PE ausgefallen sind. Gilt diese Regel auch für die Uebereinstimmungen von PJ mit PE und Armen., so würde sich ergeben, daß der anonyme Stoff von PJ fast restlos[1]) aus der Grundschrift stammt. Und dieses Resultat ist auch in sich von vornherein wahrscheinlich, da PJ sich ja auch als ein ganz getreuer Auszug aus G erwies. Photios behielte somit mit seiner Charakteristik des Werkes als ἀποκεφαλαίωσις des μέγα λειμωνάριον durchaus recht. Unsicher muß das Urteil über das Sondergut des Syrers bleiben (ca. 110 Fälle, meist unbedeutende kleine Logien)[2]). Nach ungefährer Schätzung würden wir rund 500 Nummern für die ursprüngliche Sammlung der Anonyma mit einiger Sicherheit erschließen können[3]). Es steht übrigens zu hoffen, daß wir das ursprüngliche Werk in dem ungeheuren Handschriftenmaterial noch wiederfinden, resp. daß wir Sammlungen entdecken, die (in NB aufgenommen) uns ermöglichen würden, das ursprüngliche Material von NB mit noch größerer Sicherheit auszuscheiden.

§ 14. Die Rezension A der armenischen Ueberlieferung und S.

Erst von hier aus können wir nun unser Urteil über die armenische Rezension A, das wir oben noch in der Schwebe lassen mußten, zu einem gewissen Abschluß bringen. Sie zeigte der Untersuchung ein doppeltes Gesicht. Einmal erwies sie sich als eine entschieden sekundäre Bearbeitung. Umfangreiche Partien aus Joannes Moschos und allerlei anderes sekundäres Gut war in ihr eingearbeitet. Andrerseits zeigte sie innerhalb ihrer 19 Kapitel, genau wie S in seinen 14 Kapiteln keine Spur von alphabetischer Ordnung und keine Trennung des mit Namen bezeichneten und des anonymen Materials; auch fanden sich auffällige Berührungen mit S und Lat., wie wir jetzt sehen, den besten Zeugen unserer Ueberlieferung.

Die Beobachtungen, die wir soeben machen konnten, ergaben zunächst ein durchschlagend ungünstiges Moment für die armenische Rezension. Denn ein Blick in die Tabelle belehrt uns, daß gerade das unechte, aus einer palästinensischen syrischen Bearbeitung stammende Material in NB fast seinem ganzen Umfang nach in die armenischen Rezensionen und zwar bereits in die Rezension A seinen Weg gefunden hat. Auch Arm. A rückt somit ganz in die Linie NB, Paulos Euergetinos, Arm. B ein.

Ganz erledigt ist die Frage damit noch immer nicht. Es muß andrerseits doch auch eine ältere Ueberlieferungsschicht irgendwie ihren Weg zur Rezension A des Armeniers gefunden haben. Das kann erst jetzt, nachdem wir einen genaueren Einblick in die syrische Ueberlieferung gewonnen haben, an einem Punkte besonders deutlich gemacht werden.

Wir finden nämlich hier 10, 155 eine große Zusammenstellung von Worten, die sich im wesentlichen mit der Versuchung zur Unzucht beschäftigen. Diese

1) Ausnahmen nur die unbedeutenden Logien II 15 X 77 und die lange interessante Erzählung VII 24, die sogar in N (und sämtlichen Parallelen) fehlt.

2) Eine Reihe der Nummern wurden oben als aus Epiphanios stammend erwiesen. Eine Reihe weiterer Stücke namhafter Ueberlieferung wird sicher aus einem vollständigeren Text von G stammen.

3) PJ mit etwa 260, S = NB mit 130—140 Nummern, der Rest verteilt sich auf Parallelen zwischen S PE, S Arm. PE Lat., Arm. Lat.

Zusammenstellung kehrt nun genau in S wieder. Im Text Bedjans erscheint freilich der Abschnitt auf zwei verschiedene Stellen verteilt. Aber zu unserer Ueberraschung bringt der Text Budges I 588—597 beide Abschnitte uno tenore[1]). Folgende kleine Tabelle mag das Verhältnis der Texte deutlich machen.

Armen.	Budge	Bedjan	PJ	Sonstige Zeugen
155 a [2])	588 [2])	585 [2])		N* 20 (Isidor) / G Theodor Sket. 1.
b	590 [3])	587 [3])		G Kyros
c	589	586		IV* 21
d	591	590	V 15 a. c.	
e	593	589	V 16 b.	
f	592 a	588 a	V 17 a.	N 78 [4])
g	594	46**—51		N 81
h	595 a	52 **		
i	595 b	54 **		
k	596	55** (56 **)	I 22 a	
l		53 ** b		
157	597	57 **		

Wie mag sich diese seltsame Uebereinstimmung zwischen Arm. A und S, die sich übrigens über 10, 155 bis zum Logion 10, 157 erstreckt (s. Tabelle), erklären? Ich glaube, daß uns hier der syrische Text bei Budge den Schlüssel zur Lösung des Rätsels liefert. Er zeigt uns, daß es sich hier um eine einmal für sich bestehende Sammlung περὶ λογισμῶν πορνείας handelt. Hier hat sich nämlich hinter 297 noch der Satz erhalten: „Hier enden die Fragen betreffend die Gedanken der Unzucht und die Antworten darauf und die Ratschläge des heiligen Greises.“ Man könnte nun zwar meinen, daß es sich hier um die Unterschrift des ganzen Buches XI (περὶ πορνείας) handelt, das in der Tat mit Bu 597 (Be 590) schließt. Aber derartige Kapitelunterschriften finden sich sonst in S nicht, und jedenfalls bezieht sich der letzte Satz der Unterschrift: „die Ratschläge des heiligen Greises“, nur auf die Nummern 594—597 (= Be 54** ff.). Denn vor 594 steht die entsprechende Ueberschrift: „Ausgezeichnete Ratschläge betreffend die Unzucht von einem der heiligen Greise.“ Nun fehlt zwar auch bei Budge jegliche Ueberschrift am Anfang unseres Abschnittes (588). Aber das Schlagwort λογισμὸς τῆς πορνείας, das in der Schlußbemerkung erscheint, findet sich am Anfang jedes der Logien von 588—593[5]) wieder. Das ganze Kapitel XI in S handelt von der πορνεία, nicht vom λογισμὸς τῆς πορνείας. Wir kommen also zu dem Resultat, daß jene Schlußbemerkung gerade unseren Abschnitt in seinen zwei Teilen 588—593 (πρὸς τὸν λογισμὸν πορνείας), 594—597 (Ratschläge eines Greises) zusammenfaßt.

Wir haben dann hier eine sehr alte, selbständige kleine Sammlung von Apophthegmen vor uns. Sie enthielt namhaft bezeichnetes und anonymes Material. G hat die beiden namhaft bezeichneten Logien ausgehoben. Für den Theodor von Sketis, den er hier fand, bildete er eine eigene Rubrik, ohne zu sehen, daß mit ihm kein andrer als der Theodor von Pherme[6]) gemeint war, der bei ihm mit so vielen Logien erscheint. In dem in S folgenden Logion

1) Die zweite Hälfte des Abschnittes N 594 ff. findet sich in Budges Text dann noch einmal, an derselben Stelle, an der die Logien sich bei Bedjan finden. Vgl. Budge II 426 ff. Be 46** ff.

2) Im Text von Bedjan-Budge wird das Zitat wie in G dem Theodor von Sketis zugewiesen. Arm. liest: ein Alter aus der Sketis.

3) Hier unter dem Namen des Kopres.

4) N 79 ist = 588 b V 17 b, N 80 = 588 c; die Sprüche fehlen im Armenier.

5) Siehe die immer wiederholte Ueberleitung: Gegen diesen Gedanken der Unzucht (fragt ein Bruder, sagte ein Greis).

6) Theodor gehörte ursprünglich der Sketis an und hat sich dann nach Pherme zurückgezogen, Theodor G 25—27.

(Bu 589 Be 586) erscheint tatsächlich neben Theodor „ein Alter von Pherme“. In der kleinen Sammlung IV* 20. 21 werden tatsächlich beide Logien demselben Isidor (Schreibfehler für Theodor) von Sketis zugeschrieben. Hier liegt also ein alter Text vor, den wir uns erst mühsam aus G S IV* konstruieren müssen. Der dritte Spruch in S (Bu 590 Be 587) steht hier unter dem Namen des Kopres von Alexandreia. G hat Kyros von Alexandreia gelesen und diesen Namen mit dem einen Logion seinem Katalog einverleibt. Wahrscheinlich werden wir den Namen hier streichen und das Logion unter Kopri, den G unmittelbar vorher mit dessen Logien aufführt, einrücken müssen. Im übrigen hat G bei dem „Kyros“-Logion das Schlagwort der Quelle πρὸς τὸν λογισμὸν τῆς πορνείας aufbewahrt. Das anonyme Material unserer Sammlung ist dann auch in die Sammlung PJ und NB übergegangen. PJ V 15. 16. 17 stehen hier genau in derselben Reihenfolge, wie im Armenier (hier verkürzt). Und besonders bedeutsam ist es, daß N 78—81 fast genau noch den Zusammenhang darstellen, der in S, Budge 592. 594 Arm. 10, 155f. g. (s. Tabelle) erhalten ist, in dem Text Bedjan aber auseinandergesprengt erscheint.

So könnte man annehmen, daß die auf den ersten Blick rätselhafte Uebereinstimmung zwischen Arm. A und S Budge daher stammt, daß der Armenier jene alte kleine Sammlung noch kompakt vor sich hatte und seine Sammlung in 10, 155. 157 einverleibte. Aber so einfach liegen die Dinge wiederum nicht. Denn auch 10, 156 zeigt eine auffällige Berührung mit S, die sich nicht aus dieser Annahme erklärt; die Nummer enthält genau wie S 33* eine Kombination zweier Logien, die in PJ an zwei ganz getrennten Orten X 91 und XII 13 wieder erscheinen. So kann es auch kein Zufall mehr sein, daß Arm. 10, 158 wie S 157 das Logion G Kassian 8 anonym bringen, und daß wiederum 10, 159 mit dem Stück S 158! (auch = B 168a*) identisch ist[1]).

Diese Uebereinstimmungen zwischen Arm. A und S, zu denen dann noch eine ganze Reihe von speziellen Berührungen hinzukommen (s. S. 21 Anm. 4)[2]), können m. E. nur in weiterem Zusammenhang erklärt werden. Es muß jetzt angenommen werden, daß dem Redaktor von Arm. A irgendwie noch eine ältere Ueberlieferungsschicht der Apophthegmata direkt oder indirekt zur Verfügung stand, die auch in den Sammlungen von S vorliegt. So würde sich auch die altertümliche Stoffanordnung in ihm (s. S. 21) am besten erklären. Daneben würde aber immer die Beobachtung bestehen bleiben, daß der Armenier zugleich von dem sekundären Material in NB abhängig ist und selbst aus eignem noch eine Fülle sekundären Gutes hinzugebracht hat.

§ 15. Zum Text der syrischen Ueberlieferung.

Bis jetzt haben wir uns bei unserer ganzen Untersuchung auf Textvergleichungen im einzelnen noch gar nicht eingelassen. Und ich glaube gezeigt zu haben, daß man auf dem von mir eingeschlagenen Weg sehr weit kommt und zu recht bestimmten Resultaten gelangt, ohne zu dem Mittel der Textvergleichung im einzelnen greifen zu müssen. Bei dem außerordentlich komplizierten Zustand unserer Ueberlieferung, bei der Freiheit, mit der unsere Texte behandelt wurden, wird der textkritische Vergleich im einzelnen selten sichere

1) Ich merke noch an, daß sich zu dem langen und höchstinteressanten Stücke S* 253 (S. 67 Anm. 2) allein in Arm. 18, 81 eine Parallele findet; vor allem aber, daß die Textüberlieferung des für die Chronologie der Apophthegmata so wichtigen Stückes PJ XV 66 S 440 R 19 Arm. 15, 41, in der armenischen Rezension genau mit der syrischen Ueberlieferung übereinstimmt (S. 66).

2) Die Einteilungen von § 18 sind erst von mir markiert.

Urteile für das Ganze abwerfen. — Das Ziel, zu dem ich die Untersuchung führen wollte, ist, meine ich, auch ohnedies erreicht, und die textkritische Untersuchung im einzelnen kann auch erst unternommen werden, nachdem umfangreiche neue Materialsammlungen und Vorarbeiten gemacht sind. Sie mag den zukünftigen Herausgebern dieses ungeheuren Stoffes überlassen bleiben. Ich stelle hier nur noch einige wenige Beobachtungen zusammen, die von neuem dazu dienen mögen, den Wert der syrischen Ueberlieferung ins Licht zu setzen.

In unserer syrischen Sammlung finden sich S* 122—127 unter der Ueberschrift Worte, welche A. Moses dem A. Poimen sandte, numeriert (122—127) sieben Logien zusammengestellt. Diese finden wir PJ IV* 1—7 wieder als: septem capitula verborum, quae misit abbas Moyses abbati Poimeni. In G stehen sie ohne spezielle Numerierung und ohne Angabe der Gesamtziffer unter Moses 14—18. In stark überarbeiteter Form finden sie sich unter Beibehaltung der Ziffer 7 in MD 109. Einzelne Fragmente der ursprünglichen Ueberlieferung bieten MD 2. 35—37 und R 202. 203. Ich gebe auch hier eine Tabelle, aus der das Verhältnis der verschiedenen Ueberlieferungsreihen klar werden wird. Ich gehe dabei von dem Text in G aus und gebe nach ihm die griechischen Anfänge der in Betracht kommenden kleinen Stücke.

G Moses	14	ὀφείλει ἄνθρωπος ἀποθανεῖν ἀπὸ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ	= S* 122. 1 = IV* 1.
	15	ὀφείλει ἄνθρωπος νεκρῶσαι ἑαυτόν	= S* 122. 2 = IV* 2 MD 1093
	16	ἐὰν μὴ ἄνθρ. ἔχῃ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν	= S* 123. 3 = IV* 3.
	17	ἐὰν μὴ συμφωνήσῃ ἡ πρᾶξις μετὰ τῆς εὐχῆς	= S* 124. 4 = IV* 4 a = MD 35 = R 202.
	18 a	ἠρώτησεν ὁ ἀδελφός· ἐν παντὶ κόπῳ τ. ἀνθρ. τί ἐστι τὸ βοηθοῦν αὐτῷ	= IV* 4 b.
	18 b	εἶπεν ὁ ἀδ. αἱ νηστεῖαι κ. αἱ ἀγρυπνίαι ἃς ποιεῖ ἄνθρωπος τί γίνονται	= S* 125. 5 = IV* 5 = MD 2.
	18 c	λέγει ὁ ἀδ. τ. γέροντι τί ποιήσει ἄνθρωπος ἐν παντὶ πειρασμῷ	= S* 126. 9 = IV* 6 = MD 36 = R 203.
	18 d	ἠρώτησεν ὁ ἀδελφὸς ὅτι ἰδοὺ ἄνθρ. δέρει τὸν δοῦλον αὐτοῦ δἰ ἁμαρτίαν	= IV* 7 a = MD 37.
	18 e	τέλος δὲ τούτων πάντων τὸ μὴ κρῖναι τὸν πλησίον bis ἀπελθεῖν κλαῦσαι τὸν τοῦ πλησίον	= S 127. 7 = IV* 7 b (MD 109 s).

Die Tabelle zeigt auf den ersten Blick, daß S* allein von allen Zeugen die Zahl der septem capitula getreulich erhalten hat. In dem fortlaufenden einheitlich überlieferten Text von G und PJ stehen neun deutlich sich abhebende Nummern. PJ hat die Siebenzahl festgehalten dadurch, daß er zwei Nummern unter 4 und zwei Nummern unter 7 unterbrachte. Allein in S* findet sich das τέλος δὲ τούτων πάντων am rechten Platz, an der Spitze von Nr. 7. In G und PJ steht es mitten in dem langen Abschnitt G 18 PJ IV* 7 und hat auch noch eine Fortsetzung erhalten, deren Herkunft wir gleich konstatieren werden. Aber auch MD setzt die Ueberlieferung von G PJ voraus. Das Material, das R bietet, ist zu gering, als daß wir darauf Schlüsse bauen könnten. Nun aber ist andrerseits die Zahl 7 für die Moses-Poimen-Sprüche auch in PJ und MD überliefert. Also hat S hier allein den ursprünglichen Tatbestand bewahrt.

Dann folgt in S* mit einer neuen Nummer (128) das Stück, das in G 18 und PJ IV* 7 ohne irgend erkennbaren Einschnitt am Schluß des zu unförmiger Länge auseinandergezogenen Abschnittes sich findet. Dieses Stück gehört aber nicht mehr zu den ursprünglichen septem capitula, sondern ist ein Kommentar zu Kapitel 1 und 2: τὸ ἀποθανεῖν δὲ ἀπὸ τοῦ πλησίον σου τοῦτό ἐστι τὸ βαστάσαι σου τὰς ἁμαρτίας.

Diesem Kommentar ist in G und PJ eine Doxologie auf den Θεὸς Λόγος hinzugefügt, die in S* noch fehlt. — Man sieht, auch hier ist der ursprüngliche Tatbestand allein in S* klar erhalten.

Darauf folgt S* 129 eine lange Paränese. Auch dieses Stück ist weit verbreitet. Es findet sich mit Ausnahme des ersten Satzes [1]) in S* zunächst in G unter Joannes Kolobos 34, dann als eine Ermahnung des Silvanus an Moses MD 108 und Pa 43, 2 (Anfang = G Silvanus 11) und endlich auch in koptischer Ueberlieferung unter den „Vertus de St. Macaire, Annales du Mus. Guimet XXV 138 f.

Ich stelle im folgenden die drei Texte G, MD = Pa und S* sich gegenüber:

G Silvanus 11.	Text MD mit Varianten Pa.
ἠρώτησεν ὁ ἀ. Μωυσῆς τὸν ἀ. Σιλουανὸν λέγων· δύναται ἄνθρωπος καθ' ἡμέραν βάλλειν ἀρχήν; καὶ εἶπεν ὁ γέρων· ἐὰν ἐστιν ἐργάτης, δύναται κ. καθ' ὥραν βάλλειν ἀρχήν.	Interrogavit A. Moyses A. Silvanum dicens: potest homo per singulos dies apprehendere (+ conversationis) initium, respondit ⟨sic est, operarius potest per singulos dies sumere initium⟩.

Joa. Kolobos 34.	MD (Pa).	S*.
εἶπεν ὁ ἀ. Ἰωάννης· ἐγὼ θέλω μεταλαβεῖν τὸν ἄνθρωπον, μικρὸν ἐκ πασῶν ἀρετῶν.	oportet enim apprehendere unumquemque ⟨parum⟩ aliquid ex omnibus ⟨virtutibus⟩.	Das Ende von alledem ist dies, daß, wo immer du etwas hörst, du sprichst: Mich gehts nichts an. Ich bin ein Sünder. — Denn darum gibt der Herr dir Ruhe.
τοίνυν ἔφ' ἑκάστης ἡμέρας διανιστάμενος τῷ πρωΐ, ἐπιλαβοῦ ἀρχὴν εἰς πᾶσαν ἀρετὴν καὶ ἐντολὴν τοῦ θεοῦ	⟨singulis ergo diebus⟩ surgens mane sume initium ⟨unum⟩ (+ sapientiae) in omnem (i) virtutem (e) et in omne (i) mandatum (o) Dei	An jedem Tage, da du aufstehst in der Frühe, mache den Anfang (geeignet) zur Tugend und mit jeglichem Gebote Gottes,
ἐν μεγίστῃ ὑπομονῇ μετὰ φόβου καὶ μακροθυμίας, ἐν ἀγάπῃ θεοῦ	in magna patientia et longanimitate ⟨cum timore⟩ et caritate Dei,	in viel Langmut, in Furcht und Vermahnung, in der Liebe Gottes,
μετά πάσης προθυμίας ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ταπεινώσεως πολλῆς, ἐν ὑπομονῇ θλίψεως καρδίας καὶ φυλακῆς ἐν προσευχῇ πολλῇ καὶ πρεσβείαις, μετὰ στεναγμοῦ, ἐν ἁγνείᾳ γλώσσης καὶ φυλακῇ ὀφθαλμῶν.	cum h u m i l i t a t e animae et corporis, in multa sustentatione ⟨in tribulatione⟩ et commoratione cellae, in oratione et deprecatione cum gemitu, cum puritate cordis et oculorum et custodia linguae et (ac) sermonum,	in D e m u t Leibes und der Seele, in geduldigem Ausharren und in Qual und in Gefangenschaft und in Gebeten und in Bitten und mit Seufzer und in Reinheit der Zunge und Bewahrung der Augen.
ἀτιμαζόμενος καὶ μὴ ὀργιζόμενος, εἰρηνεύων καὶ μὴ ἀνταποδιδοὺς κακὸν ἀντὶ κακοῦ, μὴ προσέχων πταίσμασιν ἑτέρων.		Wenn du geschmäht wirst, nicht scheltend, indem du Frieden hältst. Und nicht sollst du Böses mit Bösem vergelten ohne Unterschied (?), indem du auf die Sünden (andrer?) schaust.
[2]) μὴ ἑαυτὸν μετρῶν ὑποκάτω πάσης τῆς κτίσεως ὤν.		[2]) Und nicht sollst du dich messen, sondern als wenn du unter allen Geschöpfen seiest (sc. sollst du dich beurteilen),
ἐν ἀποταξίᾳ ὕλης καὶ τῶν κατὰ σάρκα, ἐν σταυρῷ, ἐν ἀγῶνι, ἐν πτωχείᾳ πνεύματος, ἐν προαιρέσει καὶ ἀσκήσει πνευματικῇ, ἐν νηστείᾳ, ἐν μετανοίᾳ καὶ κλαυθμῷ, ἐν ἀγῶνι πολέμου, ἐν διακρίσει, ἐν ἁγνείᾳ ψυχῆς, ἐν μεταλήψει χρηστῇ.	in abrenuntiatione rerum materialium [et] desideriorum carnis (+ „cruciationem habentes“), in certamine ⟨crucis i. e. cruciatione et paupertate spiritus⟩, in continentia spirituali et agone pugnae,	im Verzicht auf das Leibliche und viele Dinge im Kampf des Gekreuzigten, in Armut des Geistes, in guter Gesinnung, in geistiger Enthaltsamkeit, in Fasten,

1) Erster Satz auch 11* 66 und PE 622 a.

2) MD Pa an späterer Stelle: ne te ⟨ipsum⟩ mensures cum magnis, sed crede te (te crede) inferiorem esse omni (totius) creaturae . . . ⟨Habeto discretionem, discernens temetipsum etc.⟩. non dijudices proximum neque inspicias (despicias) aliena delicta (delinquentium) (vgl. hierzu R. 206).

ἐν ἡσυχίᾳ τὸ ἐργόχειρον, ἐν ταῖς νυκτεριναῖς ἀγρυπνίαις, ἐν πείνῃ καὶ δίψῃ, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι, ἐν πόνοις. ἀποκλείων σου τὸν τάφον ὡς ἤδη τελευτήσας, ὡς νομίζων εἶναί σου τὸν θάνατον ἐγγὺς πᾶσαν τὴν ὥραν.

in poenitentia et luctu,

in simplicitate animae et taciturnitate, in jejunio (is) et vigiliis nocturnis, in operatione manuum, secundum quod docet (dicit) Paulus apost. ⟨dicens⟩: operantes manibus nostris (vestris), in fame et siti, in frigore et nuditate, in laboribus ⟨et tribulationibus, in necessitatibus⟩ et angustiis et persecutionibus, in foveis et speluncis et cavernis ⟨terrae⟩. esto factor verbi et non auditor tantum; operans talentum in duplo (in duplum), habens vestem nuptialem ... cogitans (esto) omnem (i) diem (e) mortis (em) esse vicinam (vicinam esse) et quasi jam clausus in monumento, nihil de hoc saeculo cures. —

in Busse, im Weinen, in Kampf des Krieges,

in Unterscheidung, in Reinheit der Seele bei guter Nahrung,

in Wachen bei Nacht, in Hunger und Durst, ohne Kleidung in Nacktheit, in Frost, in allen Mühen.

Indem du dein Grab verschließt, wie jemand der schon tot, als sei dir der Tod nahe jeden Tag auf den Höhen und in der Höhlen und Gruben der Erde.

Siehe zu, daß du nicht (nur) Hörer des Wortes seiest sondern Täter. Das sind die in Wahrheit in Hochzeitsgewänder gekleidet sind und mit ihrem Talent arbeiten.

Das Verhältnis der drei parallelen Texte ist ein merkwürdiges. Zunächst beobachten wir bis fast an das Ende eine — von einer geringfügigen Variante[1]) abgesehen — völlige Uebereinstimmung des Textes von G und S* gegen MD Pa. In den Schlußsätzen verändert sich das Bild völlig. Jetzt läuft S* unverkennbar parallel mit MD Pa. Man könnte ja annehmen, daß S* aus zwei verschiedenen Texten kompiliert sei, aber wahrscheinlich ist das nach den oben gemachten Beobachtungen nicht mehr. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß G den Text zum Schluß verkürzt hat und S* MD PA die ursprüngliche Grundlage bewahrt haben. Und für diese Vermutung läßt sich sogar noch ein Beweis beibringen! Denn wir können nun noch zum Vergleich den oben erwähnten koptischen Makariostext (Ann. d. Mus. Guim. 138 f.) heranziehen. Dieser Text läuft ebenfalls im großen und ganzen durchaus parallel mit G S*. Aber hier lautet der Schlußsatz in der Uebersetzung von Amélineau: une possession (?) de ton tombeau, comme si tu étais prêt a t'y jeter, considérer ta mort près de toi jour après jour, perdu dans les déserts, les montagnes et les trous de la terre. Vergleichen wir diesen Text mit S*, so ergibt sich, daß er vor allen andern ihm am nächsten kommt. Hier findet sich sogar die Erwähnung der Berge, welche MD und Pa nicht haben. Freilich fehlt auch in dem koptischen Stück die auffällige Schlußparallele zwischen S* und Pa MD. Im Kopten mag hier wiederum der Text etwas verkürzt sein. Aber unsere Vermutung, daß G am Schlusse verkürzt ist, bestätigt uns der parallele koptische Text auf das glänzendste. So laufen auch hier in S* alle Fäden der Textüberlieferung zusammen. Nehmen wir den Text von S* als den im großen und ganzen primären an, so erklären sich alle Abweichungen der übrigen Redaktionen restlos.

Endlich kann noch auf eine letzte Beobachtung hingewiesen werden. MD und PA bieten gemeinsam noch eine längere Ausführung über die Parallelen mit S* G copt. hinaus. Sehen wir genauer zu, so ist das eine Bearbeitung des letzten Stückes der oben besprochenen Mosesüberlieferung, die wir oben als einen den sieben Sprüchen angehängten Kommentar charakterisierten. Ein Textvergleich zwischen MD Pa und G 18 Schluß, PJ IV 7 Schluß S* 128

1) G προθυμία, MD Pa humilitas = S. o. die im Druck hervorgehobene Stelle.

macht das ohne weiteres deutlich. Daraus läßt sich nun weiter schließen, daß MD und Pa in ihrer Quelle einen Zusammenhang wie ihn S* 128 (Kommentar zu Moses-Poimen) und 129 (das Moses-Silvanusstück) bietet, vorgefunden haben müssen. Sie bringen diese Stücke in umgekehrter Reihenfolge, bestätigen also den Zusammenhang von S, während in G die beiden Stücke ganz getrennt erscheinen (unter Joa-Kolobos 34 und Moses 18) und in PJ das erstere (Moses-Silvanus) überhaupt fehlt[1]).

§ 16. Einige von Amélineau (Annales du Musée Guimet) veröffentlichte koptische Stücke.

Anhangsweise sollen hier noch einige kleinere koptische (bohairische) Sammlungen, welche Amélineau im 25. Band der Annales du Musée Guimet veröffentlicht und übersetzt hat und die ebenfalls in den Kreis unserer Literatur hineingehören, behandelt werden. Es sind dies in erster Linie die Apophthegmata Antons p. 15—45 und diejenigen Makars p. 203—234[2]). Eine einfache Ueberlegung kann es m. E. bereits wahrscheinlich machen, daß es sich bei diesen Stücken nicht etwa um vor G liegende Quellen handelt, die dann von dem Redaktor von G übernommen wären, sondern um einzelne von G abgesprengte Stücke. Derartige umfangreiche Sammlungen von Apophthegmen, auf den Namen eines einzelnen Abbas, stellen ja gerade die Eigentümlichkeit von G dar, dessen Redaktor es als seine besondere Tat rühmt, daß er die ganze Ueberlieferungsmasse nach den Namen der einzelnen Väter in alphabetischer Reihenfolge geordnet habe. Es bleibt natürlich möglich, daß es auch einmal außerhalb von G kleine Sammlungen von Apophthegmen auf den Namen dieser oder jener einzelnen berühmten Autorität gab. Aber im großen und ganzen werden wir immer geneigt sein, die erstere Eventualität als die wahrscheinlichere ins Auge zu fassen[3]).

So zeigen denn auch diese koptischen Sammlungen inhaltlich die allergrößte Verwandtschaft mit den Sammlungen in G. Ich fasse das Resultat meiner Untersuchung kurz zusammen. Ich zähle bei Amélineau 54 Logien des Anton (die sich auf 48 von mir numerierte Abschnitte verteilen). 21 Nummern von diesen finden sich in G (der seinerseits 38 Nummern aufweist) wieder[4]), zu fünf weiteren lassen sich Parallelen in der sonstigen Ueberlieferung G's nachweisen — hier sind eben fremde Stücke auf Anton übertragen. In 27[5]) Fällen haben wir es mit (oft recht sekundärem) Sondergut[6]) der koptischen Ueber-

---

1) In der Interpolation der ersten Sätze von 129 (S. 55) und in dem damit wohl zusammenhängenden Wegfall der Ueberschrift dieses Kapitels wird S* eine sekundäre Bearbeitung repräsentieren.

2) Aus dem Cod. Vat. cop. 64 fol 39—57 und 57—112, vgl. Zoega Catal. codic. copt. manuscr. Rom 1810 ms. XXX. und LXIX. und dazu die Bemerkungen von Chaîne, Mélanges de la faculté orientale Beyrouth, 1912 V, 2, p. 547—548.

3) Einen sprachlichen Beweis dafür, daß die koptische Makarios-Sammlung aus dem Griechischen übersetzt ist, bringt Chaîne für das Logion 3 in dem genannten Aufsatz p. 565, sowie er andrerseits die sprachlichen Instanzen, die Amélineau für seine These von der Priorität des Kopten beibringt, p. 556—558 entkräftet.

4) 1 a = Anton. 30. 1 b = 25, 1 c = 6. 1 e = Hilarion. 2 = 12. 3 a = 13. 3 b = 23. 4 = 29. 5 = 24. 6 = 10. 7 = 21. 8 = 27. 9 = 14. *11 vgl. XV 17 a. 12 vgl. VII 37.* 16 = 22. 17 = 20. *18 = Poimen 19*! 19 = 4. 26 = 1. *27 = Vita Ant. c. 66.* 34 = 11. *36 = Poimen 168.* 37 = 7. 38 = 3. 45 vgl. 19 a. 48 = 28.

5) Zu der Lobpreisung des Athanasios, Pambo u. Makar (N 20) ist noch Vita Pachom. c. 87 (Text der Acta Sanctorum) zu vergleichen.

6) Vgl. z. B. die Weissagung 22 von der späteren Verderbnis des Mönchtums.

lieferung zu tun. Auch einiges Wertvolle und Interessante findet sich darunter, so die köstliche Schilderung wie der heilige Vater Antonius den hochwürdigen Athanasios besucht, bei dessen Vorträgen über die heilige Schrift einschläft und von ihm in freundlicher Weise erst wieder ermuntert werden muß [1]) (N 44). Wir sehen, noch immer ist die mündliche Tradition im Fluß, und in den von G geschaffenen Rahmen der Ueberlieferung wird neues Material eingestellt.

Noch enger verwandt erweist sich die koptische Sammlung der Makar-Apophthegmata mit G [2]). Ich zähle 35 Logien in 34 von mir numerierten Abschnitten bei Amélineau, 23 von diesen Nummern finden sich unter G Makarios wieder. Besonders aber sind noch einige Fälle hervorzuheben, bei denen es gelingt, die koptische Ueberlieferung durch sonstige Parallelen außerhalb G's zu bestätigen. So findet sich das kleine und unbedeutende Makarioslogion 10 allein bei Paulos Euergetinos 545 b [3]) wieder, immer noch unter dem Namen des Makar! 29 b (am Anfang Fragment, und mit 29 a, ebenfalls Fragment, zusammengekittet) das von Makar belauschte Gebet steht auch N (Coislinian. 126) 16 wieder unter dem Namen des Makar. Die Erzählung von dem Besuch des Makar bei den beiden frommen Frauen (33) ist griechisch in B 237 b und lateinisch III* 17 (= S* 4) erhalten, und eine Parallele zu dem Logion 19 findet sich allein in der armenischen Uebersetzung 8, 25, hier jedoch anonym [4]). Man sieht die koptische Ueberlieferung hat entweder einen vollständigeren Text von G besessen oder noch einige Makariosworte, welche in die Sammlung der Anonyma geraten war, aufgegriffen, und man muß immer wieder über die Zähigkeit der Apophthegmentradition staunen, die es uns ermöglicht, dasselbe Logion unter demselben Namen in so entlegenen Zeugen der Ueberlieferung wiederzuentdecken. So steigt im ganzen die Zahl der auch sonst in G + NB nachweisbaren Makariosworte auf 27, und es bleiben als Sondergut des Kopten nur noch 2, von denen eines Nr. 7 aus der koptischen Vita des Makar stammt, ein zweites Nr. 27 eine gewisse Parallele in R 29 XV 86 [5]) findet. — D. h. es ist damit die Herkunft der koptischen Sammlung fast bis ins einzelne aufgehellt.

Eine andere Bewandtnis hat es freilich mit derjenigen Sammlung von Makarioslogien, die Amélineau unter dem Titel „Vertus de St. Macaire" 119—202 herausgegeben hat. Unter den 81 Nummern dieser Sammlung kehren nur 5 (4) [6]) ganz oder teilweise bei G wieder. Auch sonst finden wir einige Stücke hier wieder, die in der großen Sammlung unter anderem Namen oder anonym erscheinen [7]). Die überwiegende Masse des Materials ist gänzlich neu und vielfach

---

1) Vgl. auch die Schilderung des Zellenideals Nr. 35: Wenn ich mit den Menschen wandle, werde ich Mensch, und wenn ich in meine Behausung zurückkehre, werde ich Geist. Ich werde Mensch mit den Menschen, ich werde Geist mit Gott.

2) 1 = 1. 2 = 12. 3 = 37. 4 = 25. 5 = 10. 6 = 11. 7, aus der vorhergehenden Vita des Makar, Amélineau p. 101 ff. — 8 = 33. 9 = 39. 10 = Paulos Euerget. 545 b. 11 = 13. 12 = 23. 13 = 31. 14 = 7. 15 = 16. 16 = 28. 17 = 22. 18 = 17. 19 = Armen. 8, 25 (anon.) 21 = 34. 22 = 2. 23 = 32. 24 = 19. (27 vgl. R 29 XV 86). 28 = 21. 29 b = N 16! 30 = 38. 33 = B 237 b III* 17. 34 = 3.

3) ἔλ. ὁ ἀ. Μακ. ὅτι ὁ λόγος ὁ κακὸς καὶ τὸν καλὸν ποιεῖ κακόν, ὁ δὲ καλὸς λόγος καὶ τὸν κακὸν ποιεῖ καλόν.

4) Wer nach der Gemeinschaft der Menschen begehrt, verliert die Gemeinschaft Gottes. Denn es steht geschrieben: Weh' euch, wenn die Menschen gut von euch reden.

5) R 29 erzählt die Begebenheit unter dem Namen eines Bruders Eulalius, XV 86 bleibt sie anonym. (Motiv: die Erprobung eines Bruders durch eine an den von den Brüdern geflochtenen Matten vorgenommene Feuerprobe.)

6) Vertus 2 = G Makar 11. 6 = 23. 15 = 5. 47 Ende = 20. 51 = 24. 80 = 14.

7) Vertus 18 = Joa. Kolob. 34. 33 wird ein Wort des A. Sisoes (Djidjoi) zitiert, das sich auch Poimen 89 findet. 62 erinnert stark an Esaia 5. 68 wird Anton 25 zitiert. Ich

von großem Interesse. Es findet sich darunter freilich manches, was in viel spätere Zeit hineinweist, so z. B. die Erzählung, wie der A. Schenuthe bei seiner Rückkehr von dem Konzil von Ephesus in wunderbarer Weise auf einer Wolke in das Kloster (!) des A. Makar entrückt wird (Nr. 32). Und die Schilderung des in antichristlichen Farben gemalten bösen Regenten Nr. 57 könnte in der gegenwärtigen Fassung gar erst aus der islamischen Zeit stammen. Nr. 79 ist dem Makar in wunderlicher Weise eine Weissagung in den Mund gelegt, die nur in ein koinobitisches Milieu paßt. Ueberhaupt herrscht in diesen oft recht langen Ausführungen schon der den Apophthegmen im ganzen fremde Predigt- und Paränesenstil. Es darf hier vielleicht schon erwähnt werden, daß die Sammlung der Vertus in eigentümlicher literarischer Verbindung steht mit den bekannten „Homilien" des Makar. Vertus Nr. 58 klingt wörtlich an Homil. 33 an. Und die Stücke 5. 61. 72 bieten lange wörtliche Parallelen zu dem ersten und zweiten Brief der kleinen Briefsammlung des Makar, die sich gewöhnlich mit den Homilien in den Drucken zusammen findet[1]). Auch erinnern die vielen kleinen Parabeln, welche der Ueberlieferung der Vertus ihr Gepräge geben, an die vielen in die Homilien eingesprengten Parabelstücke. Bemerkenswert ist es noch, daß hier so oft Euagrios als Gewährsmann der Ueberlieferung allein oder mit andern Jüngern des Makar zusammen erscheint (vgl. Nr. 17. 39. 42. 69. 76. 77 [= Euagrios Praktika 94] 81)[2]). — Wir haben es hier mit einem Seitentrieb der Apophthegmenliteratur zu tun, vielleicht einer Ueberlieferung, wie sie in der Schule des Euagrios, gepflegt und weitergegeben wurde. Euagrios aber war ja andrerseits, wie wir sahen, in den Kreisen, aus welchen die Hauptüberlieferung der Apophthegmata stammt, eine gemiedene und verdächtige Autorität.

Ein besonderes Interesse verdient in unserm Zusammenhang die koptische Vita des Joannes Kolobos (Amélineau 316—410), welche von einem um die Wende des siebenten und achten Jahrhunderts lebenden Zacharia, Bischof von Sakhâ, geschrieben ist[3]). Zacharia gibt selbst (Amélineau p. 322 f.) als die Hauptquelle das Paradies der Väter an[4]) Und ein Vergleich dieses Bios mit G ergibt in der Tat ein höchst interessantes Resultat. Wir sehen, wie der Verfasser auf weiten Strecken seiner Erzählung nichts andres tut, als daß er ein Stück der Apophthegmenüberlieferung an das andre reiht[5]). Wir werden später

füge noch hinzu, daß 1 und 3 aus der koptischen Vita des Makar (vgl. Amélineau p. 88 f. 101 ff.) stammen. Die Erzählung von Makar und der Hyäne steht Hist. Laus. 18, hier aber dem Alexandriner Makar zugeschrieben. Die Geschichten von dem Besuch Makars bei dem frommen Fährmann und dem geduldigen und gläubigen Arbeiter (Nr. 65 und 74) sind von demselben Stil, wie der oben erwähnte Besuch Makars bei den beiden frommen Frauen; kopt. Apophth. 33 = B 237 d. — Die Geschichte von dem unschuldig als Dieb verleumdeten Mönch erinnert am ehesten an Kassian, Collat. XVIII 15, nur daß dort die Entlarvung des Verleumders durch ein Wunder, hier durch den auf Grund einer Offenbarung herbeigerufenen Makar, erfolgt.

1) Vgl. die Ausgabe von Makars Werken Migne P. Gr. 34. Aus der Einleitung zur Uebersetzung der Homilien in der Bibl. d. Kirchenväter (Kempten, neue Aufl. 1913) von Stieffenhoffer p. VIII ersehe ich, daß der Makarforscher Flemming bereits auf diese Berührung aufmerksam geworden ist und sie brieflich signalisiert hat.

2) Charakteristisch ist Nr. 39, wo Euagrios ermahnt, von dem falschen Ruhm der Rhetorik abzulassen. — Merkwürdig ist es wie oft andrerseits auch der Name Poimens erscheint: Nr. 8. 13. 17. 69. 82.

3) Ueber dessen Zeit s. Amélineau in der Einleitung p. LV.

4) Wenn er angibt, daß er darin die Taten Paulus des Großen, des A. Anton, Palamon. Pachom, Orsiesi, Petronius, Theodorus und Monas aufgezeichnet fand und dann erst die lange Reihe der sketischen Väter nennt, die uns in G begegnen, so werden wir annehmen dürfen, daß er ein größeres Asketikon vor sich hatte, von welchem das sketische Gerontikon nur einen Teil bildete.

5) Folgende Tabelle mag das klar machen. Amélineau 333 = Ammoe 1. (Ammoe ist der Lehrer des Joa. Kolobos). 334—336 vgl. VII 43 anon. 337 vgl. Zacharia 3. 338 = Berl.

noch einmal auf dies interessante Beispiel der Entstehung einer Vita aus den zerstreuten Fragmenten der Apophthegmenüberlieferung zurückkommen. Hier interessiert uns vor allem, was sich aus diesen Beobachtungen für die Textgeschichte unserer Sammlung ergibt, und da zeigen uns die unten beigebrachten Parallelen einmal, daß der Verfasser der Vita nicht nur die Apophthegmensammlung unter Joa. Kolobos in G vor sich hatte, sondern das ganze Corpus des Paradieses der Väter und daß er das Leben seines Helden auch mit Erzählungen von andern Vätern und mit anonym überliefertem Material ausgeschmückt hat. Vor allem aber ist es wichtig, daß wir hier fast sämtlichen Stücken wiederbegegnen, die sich in der Berliner Handschrift, aber nicht im Text Coteliers wiederfinden. So läßt sich das Gerontikon, das Zacharia benutzte, noch ziemlich genau bestimmen.

---

2. Kapitel.

Entstehungszeit, Wachstum und Wert der Apophthegmenliteratur.

§ 17. Chronologie der Väter der Sketis.

Es wird sich nun darum handeln einen Einblick in den Charakter unserer Quelle, ihr Alter, ihren Ursprung und ihre Entstehungsart zu gewinnen. Festgestellt ist bereits, daß die Sammlung in ihrer ursprünglichen Form die Ueberlieferung des sketischen Mönchtums und einiger ihm verwandter Kreise enthält. Als die Sketis im weiteren Sinne kann man den Wüstendistrikt bezeichnen, der sich in einiger Entfernung südlich vom See Mareotis[1]) bis etwa in die Nähe der Stadt Terenuthis im westlichen Nildelta erstreckt. Hier haben sich an verschiedenen Orten, welche in der Ueberlieferung immer wieder unterschieden werden — in Betracht kommen vor allem der Mons Nitria, die Kellien (τὰ κέλλια), die sketische Wüste im engeren Sinn, dann etwa der Berg Pherme, der Berg Petra[2]) — die anachoretischen Sketioten angesiedelt. Unsere Sammlung umfaßt Aussprüche und Erzählungen von sketischen Mönchen aus der Zeit von der Mitte des vierten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts.

Es ist nicht ganz leicht in dem Gewirre von Namen und Beziehungen, die uns hier entgegentreten, die einzelnen Generationen abzusondern und eine einigermaßen klare Chronologie wenigstens für die Hauptfiguren festzulegen.

Cod. 14 d = R 92 a. 338 f. = G Joa. Kol. 12. 339 = G 10. 340 vgl. G Moses 4 (Joa. Kol. 25). 342 f. = G 36 343 = *B 11 d* 344 = G 14. 345 = G 13 (vgl. B 208 d). — 346 = II* 17 R 28 (anon.). 347 = N 108 (anon.) = S 519 (Poimen). 348 = G 1 349 = G Ammoe 3. 350 = Joannes Thebaios Migne 240. 352 vgl. Hist. Laus. 39 hier von A. Pior erzählt. 354 = G 2. 357 = Pa 16, 3 (anon.). 357 = G 5. 359 = G 11. 359 = G 30. 360 = G 6. 363 = *B 15 a*. 365 = *B 13 c*. 365 = G 33. 367 vgl. IV 56. 57. 371 = G 3. 375 = G 15. 377 = G 16. 378 = G. 9. 379 = I* 17 b (anon.)! 380 vgl. Poimen 74 S* 151. 381 vgl. Paulus ἁπλοῦς und I* 16. 389 (Schluß der Legende von dem Besuch des Grabes der drei Männer im feurigen Ofen) = Isidor 8.

1) Der Verfasser der Hist. Laus. rechnet 1½ Tagereise vom See Mareotis bis zum Mons Nitria.

2) Namentlich werden die drei Oertlichkeiten ὄρος Νιτρείας, τὰ κέλλια, Σκῆτις des öftern in der Tradition bestimmt unterschieden. Die wichtigste Stelle Kassian, Collat. VI 1, 3. — Hist. Laus. 7 (Natrongebirge); 18 (τὰ Κέλλια); 19 (Ende, die Sketis); 20 (Pherme.). — Vgl. z. B. auch in G Makar 2. 34; Achilas 2; Benjamin 1. 2; Theodor v. Pherme 2. 26 (Sketis und Pherme); Moses 13 (Petra); Makarios 22 (Petra); Petrus Pionites 1 usw. Genaueres über die Oertlichkeiten, von denen sich die meisten nicht mehr sicher bestimmen lassen, in Butlers Laus. Hist. passim (s. Register).

Ein kurzer Ueberblick über die „Geschlechter“ der Sketis möge hier vorangestellt werden.

Als der Gründer des sketischen Mönchtums gilt Ammon von Nitrien, der Zeitgenosse des Anton, der auch in dessen Vita erwähnt wird. Er erscheint in unserer Sammlung (s. n. 'Αμμοῦν ὁ Νιτριώτης) nur mit drei Stücken[1]). Doch sind auch die Stücke Nr. 7 und 8 (s. n. Ammonas) diesem Ammon zuzuweisen[2]). Als der eigentliche geistige Heros der Sketis gilt dann der Aegypter Makarios, von dem uns die Historia Lausiaca c. 17 und Rufin, Hist. Mon. c. 28 berichten[3]), und von dem auch unsere Sammlung eine reiche Ueberlieferung erhalten hat. Für Rufin, dessen angeblicher Besuch der ägyptischen Mönche in das Jahr 394 fällt, gehört er sowohl wie sein Namensbruder der „Alexandriner“ (S. 38) bereits der Vergangenheit an. Auch der Verfasser der Hist. Lausiaca (c. 17 Ende) gibt an, daß, als er die Sketis besuchte, dieser Makar bereits seit Jahresfrist entschlafen war. Leider ist auch die Chronologie der Reisen des Verfassers dieses Werkes nicht mehr sicher festzustellen, ja es muß an ihrer Zuverlässigkeit überhaupt gezweifelt werden[4]). Immerhin werden wir kaum fehlgehen, wenn wir seinen Tod etwa in das Dezennium 380[5])—390 setzen.

Neben Makar steht ein ganzer Kreis älterer sketischer Autoritäten. Einen vorzüglichen Fingerzeig für die Festlegung einer ganzen Reihe älterer Anachoreten der Sketis bietet uns der Text von Pambo 11 in der vollständigen Fassung der Berliner Handschrift p. 72 d (der Text Coteliers ist verstümmelt). Hier werden die Einsiedler Pambo, Bessarion, Esaias, Paesios Athre im Gespräch mit dem πρεσβύτερος τῆς Νιτρείας angeführt. — Pambo gehört auf alle Fälle zu den ältesten Autoritäten der Sketis. Er erscheint bei Rufin H. E. II 4, 8 neben den beiden Makaren; von ihm weiß die Hist. Laus. (c. 10. 46) ausführlich zu berichten und bringt daher bereits ein Logion (= G 8), das er in seiner Todesstunde gesprochen haben soll. Nach G Pambo 4 erscheint er als Zeitgenosse des Athanasios[6]). Von dem neben Pambo genannten Bessarion weiß unsere Sammlung ebenfalls viel zu erzählen. Daß auch er zu der ältesten Generation der Sketis gehört, beweist sein G 4 erwähnter Besuch bei Johannes von Lykopolis[7]). Esaias und Paesios, die sonst in G nicht erscheinen[8]), werden Hist. Laus. c. 14 als Träger der beiden verschiedenen Mönchsideale, des koinobitischen und anachoretischen, in interessanter Weise einander gegenübergestellt[9]). Und wiederum wird hier der „selige“ Pambo als diejenige

1) Wenn Ammun Nit. 2 von einem Zusammentreffen Ammuns mit Poimen erzählt wird, so kann es sich hier entweder nicht um den Zeitgenossen Antons handeln oder nicht um den weiter unten zu besprechenden, in der Ueberlieferung von G so bekannten Poimen.

2) Unter dem Namen Ammonas in G ist eine große Verwirrung eingetreten. Nr. 7 u. 8 handeln von den Zeitgenossen des Anton. Aber Nr. 10 wird eine Anekdote von einem Bischof Ammonas erzählt!

3) Vgl. auch die koptische Vita des Makar, Amélineau, Annales du Musée Guimet 25. p. 45—117, die sog. Vertus de St. Macaire ebend. 118—202, endlich die Apophthegmata 203—234.

4) Vgl. meinen Aufsatz über Komposition und Charakter der Historia Lausiaca. Nachr. d. Gött. Gesellsch. 1917, S. 203—205.

5) Nach Rufin Hist. eccles. II 4 wurde er 373 von dem arianischen Patriarchen Lucius aus der Sketis verbannt und kehrte nach dem Aufhören der Verfolgung noch einmal dorthin zurück.

6) Weniger Gewicht soll darauf gelegt werden, daß er Anton G 6 im Gespräch mit Anton erscheint. Theophilos G 2 erzählt übrigens von einem Gespräch Pambos mit dem Patriarchen Theophilos (385—412). — Makar G 2 erscheint Pambo als der Vorsteher des ὄρος Νιτρείας neben Makar, der dorthin aus der Sketis zum Besuch kommt.

7) Ueber diesen vgl. Rufin Hist. Monachorum c. 1 und Hist. Laus. c. 35.

8) Der in G mit einer Reihe von Aussprüchen aufgeführte Esaia wird einer späteren Zeit angehören.

9) Vgl. dazu auch die Gegenüberstellung von Johannes (= Esaia?) und Paësios G. Kassian 4 = Kassian, Instit V 27 (und Sulpicius Severus Dialog. I 12).

Autorität eingeführt, die den Prioritätsstreit zwischen den beiden Mönchsidealen zu schlichten versteht. Der sonst wenig genannte A. Athre erscheint G s. n. Πιστός (Migne 372) als Zeitgenosse des A. Or. Und diese Beobachtung verhilft uns dazu, auch diesem letzteren seinen Platz unter der ältesten Generation anzuweisen. Hist. Laus. c. 9 zählt ihn ebenfalls unter die nicht mehr Lebenden. Andrerseits erscheint der ebenfalls in G eine Rolle spielende A. Pior in der Hist. Lausiaca c. 10 als Zeitgenosse des Pambo und wird allem Anschein nach c. 39 als eine Größe der Vergangenheit behandelt. In dieser Generation werden wir dann endlich noch einen der Sisoes rechnen dürfen, der in G mit mehreren anderen unter dem Namen des Sisoes zusammengebracht ist (s. S. 41/42). Er soll, nach G 28, wenn die Angabe richtig ist, bereits bald nach dem Tode des Anton die Sketis verlassen und sich auf dem ὄρος Ἀντωνίου angesiedelt haben. Ausdrücklich wird hier sein Verkehr mit dem A. Or erwähnt, und dazu würde wiederum die Angabe G Πιστός stimmen, welche uns einen Sisoes im Verkehr mit Or und Athre zeigt.

So erschließt sich uns ein ältester Kreis sketischer Mönche; Makarios der Aegypter, Pambo, Pior, Esaias, Paesios, Athre, Or, der ältere Sisoes. Von den meisten dieser Väter läßt sich nachweisen, daß sie bereits der Vergangenheit angehörten, als der Verfasser der Hist. Lausiaca seine Nachrichten über das sketische Mönchtum sammelte. Wir kommen mit ihnen tatsächlich bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinauf.

Greifen wir noch einmal auf das Zeugnis Pambo G 11 zurück, von dem wir oben ausgingen, so berichtet uns diese Stelle, daß der πρεσβύτερος τῆς Νιτρείας sich bei diesen ältern Autoritäten Rat geholt habe, ὅπως ὀφείλουσιν οἱ ἀδελφοὶ διάγειν. Der hier genannte πρεσβύτερος τῆς Νιτρείας wird kaum ein andrer sein, als der auch sonst in der Tradition vielgenannte Isidor, den G als Ἰσίδωρος πρεσβύτερος τῆς Σκήτεως (Migne 220) mit einer Reihe von Apophthegmen einführt[1]).

Neben Isidor möchte ich dann etwa den A. Theodor von Pherme[2]) ordnen, der nach Theodor 1 und Pambo 14 im Gespräch mit Makar und Pambo und zwar als der jüngere Bruder und Or 1 neben dem A. Or erscheint. Er könnte vielleicht mit dem Theodor, der uns bei Kassian, Collatio VI als sketische Autorität begegnet, identisch sein. Neben diesem Theodor erscheint (Isaak 2) ein Kronios, beide als Lehrer Isaaks. Ein Kronios wird von dem Verfasser der Hist. Laus. c. 7 unter den Vätern genannt, die er auf dem Berg Nitria sah (vgl. auch Rufin, Hist. Mon. 26).

Von dem Presbyter Isidor aus erreichen wir zunächst mit Sicherheit einige etwas jüngere Zeitgenossen. So wird von A. Karion erzählt, wie der Presbyter Isidor bestimmend in sein Lebensschicksal eingreift (G Karion 2). Vor allem aber ist hier Paphnut zu nennen, von dem uns Kassian, Collatio XVIII 15 3 ausdrücklich berichtet[3]), daß er der Nachfolger des Isidor im Presbyteramt gewesen sei und daß er ein Jüngling war, als Isidor dieses Amt bekleidete. Diesen Paphnut mit dem interessanten Beinamen Bubalos[4]) (Kephalas) läßt

1) Neben Theodor von Pherme erscheint ein Joannes Eunuchos.

2) Dieser Isidor ist nicht zu verwechseln mit dem Presbyter Isidor v. Alexandria Hist. Laus. c. 1. — Diesem alexandrischen Isidor werden die Apophthegmata zuzuschreiben sein, die wir in G Migne 233 (περὶ τοῦ ἀββᾶ Ἰσιδώρου τοῦ πρεσβυτέρου) finden. Vgl. dort Nr. 1 mit dem, was Hist. Laus. I von Isidor erzählt wird.

3) Sanctus Isidorus, qui ante hunc eundem Paphnutium eiusdem heremi presbyter fuit. Vgl. auch die Apophthegmen-Parallele bei Paulos Euergetinos 553 b, wo an Stelle von Paphnut nur der ungenannte Diakon des μέγας πρεσβύτερος Ἰσίδωρος erscheint.

4) Vgl. dazu Kassian Coll. III 1, 3.

Kassian in seiner dritten Collatio mit den sketischen Mönchen auftreten. Er erscheint andrerseits als Schüler des Makar und Ueberlieferer einiger seiner Apophthegmata (Makar G 28. 37)[1]). — Als ein jüngerer Mönch, der sich bei dem A. Isidoros Rat holt, erscheint dann weiter A. Moses (G 1). Und da ein ganz ähnliches Gespräch wie hier auch Hist. Laus. 19 zwischen Isidor und Moses erwähnt wird, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß der A. Moses, der in G eine so bedeutende Rolle spielt, identisch ist mit Moses „dem Räuber“ oder dem „Aethioper“, von dem Hist. Laus. c. 19 berichtet[2]). Zugleich dürfen wir vermuten, daß der A. Moses, der in der ersten und zweiten Collatio des Kassian als sketische Autoriät (neben Paphnut in Collatio III) auftritt, wiederum eben dieser Moses der Aethiope ist. Bedeutsam ist endlich der Satz, den Poimen 166 überliefert: ἀπὸ τρίτης γενεᾶς τῆς Σκήτεως καὶ τοῦ ἀββᾶ Μωυσέως οὐκ ἦλθον ἔτι οἱ ἀδελφοὶ εἰς προκοπήν. Als einen Zeitgenossen des Moses[3]) dürfen wir ferner den A. Silvanos ansehen, der, wie wir sahen, von der Sketis zum Sinai und später nach Palästina übersiedelte und zahlreiche Schüler hatte: Zenon[4]) (G 1), Zacharias (Silvan G 1. 3. 4. 8), Markos (G 1—5), Netras.

Die Erzählung, welche in G unter Serapion 4 steht, ist ferner identisch mit derjenigen, welche Kassian, Collatio XVIII 11 unter demselben Namen bringt, und so mag wohl der Serapion in G mit dem Serapion zusammenfallen, dem Kassian die Collatio V in den Mund legt[5]). Unsicher bleibt es freilich, ob wir das Recht haben, den in G nur wenig hervortretenden Serenos mit dem Seren in Collatio VII und VIII zusammenzubringen.

Auf etwas festeren zeitlich zu begrenzenden Boden kommen wir mit einer der hervorragendsten Gestalten der Ueberlieferung in G, mit dem A. Arsenios. Nach der Ueberlieferung (Arsen 42) soll er am Hofe des Theodosios gelebt und Erzieher des Honorius und Arcadius gewesen sein. Er wurde dann Mönch in der Sketis und zog sich später in die inneren und entlegenen Teile der Sketis zurück. Das Datum seines Todes läßt sich noch annähernd bestimmen. Der Biograph des heiligen Euthymios, Kyrill von Skytopolis berichtet am Anfang des 5. Abschnittes[6]) des Lebens seines Helden, der zwischen dem Konzil von Ephesus und dem von Chalcedon liegt, daß damals ägyptische Väter ihm von dem Leben des eben verstorbenen A. Arsenios erzählt und daß diese Erzählungen auf ihn in einer sein Leben bestimmenden Weise eingewirkt hätten. Daraus scheint sich der Schluß zu ergeben, daß Arsen etwa um 430 gestorben ist. Etwa dasselbe Datum erhalten wir auch aus folgenden auf die Angaben der Apophthegmata gestützten Ueberlieferungen. Arsen G 21 wird uns über-

---

1) Er erscheint auch als Paphnutios Kephalas Hist. Laus. 47 neben einem Chronios, dessen Identität mit dem Hist. Laus. 7 genannten Kronios (S. 62) kaum behauptet werden kann. c. 18 Ende erscheint er fälschlich als Schüler des Alexandriners Makar. Die hier erzählte Hyänengeschichte wird auch in der koptischen Ueberlieferung: Annales du Musée Guimet 25, 134 von Makar dem „Aegypter“ (d. h. dem Sketioten) erzählt. — Als Schüler Paphnuts erscheint ein Eudaimon (G sub nomine).

2) Zu der Angabe der H. L., daß Moses „ein Aethiopier von schwarzer Hautfarbe“ gewesen sei vgl. Moses G 3. 4.

3) Vgl. Silvan G 11. Zacharias G 3. 5 erscheint Zacharias der Schüler Silvans zugleich als jüngererer Genosse des Moses.

4) Ueber das Todesjahr Zenons (450) (S. 40 Anm. 2).

5) Vgl. den Serapion, den der Verfasser der Hist. Laus. 7 (vgl auch 46) in der Sketis gesehen haben will. — Zu den verschiedenen Serapion s. auch Butler, Hist. Laus. II. Note 68.

6) Vgl. die Vita des Euthymios in den Analecta Graeca der Mauriner. Paris 1688 p. 43. — Es ist interessant zu beobachten, wie alles das, was die ägyptischen Väter hier von Arsenios berichten, in den Ueberlieferungen der Apophthegmata seine Bestätigung findet. Vielleicht ist Kyrill in seiner Schilderung bereits von den Apophthegmata direkt abhängig.

liefert: ὅτε δὲ ἠρημώθη ἡ Σκῆτις, ἐξῆλθε κλαίων καὶ ἔλεγεν· ἀπώλεσεν ὁ κόσμος τὴν Ῥώμην καὶ οἱ μοναχοὶ τὴν Σκῆτιν. Die hier erwähnte Verwüstung der Sketis, die den Arsen zwang, diese zu verlassen und die uns auch sonst in der Ueberlieferung des sketischen Mönchtums als entscheidendes Faktum entgegentritt[1]), wird, wenn die obige Ueberlieferung zuverlässig ist, nicht allzuweit von dem Jahr 410 (Plünderung Roms durch die Vandalen unter Alarich) abzurücken sein. Nun erfahren wir aus Arsen G 42, daß Arsen, nachdem er die Sketis verlassen, noch 15 Jahre gelebt habe, zehn Jahre in Troe, drei in Kanopos, dann wiederum zwei in Troe. Die detaillierten Daten erwecken den Eindruck der Zuverlässigkeit[2]). Ist aber Arsen bald nach 410 aus der Sketis ausgewandert, so kämen wir mit den 15 Jahren wiederum in die Nähe des Jahres 430 und erhalten somit einen einigermaßen gesicherten Zeitansatz. Von Arsen aus lassen sich dann wiederum einige Linien zu den übrigen Vätern hinüberziehen. Er erscheint (G 38) neben dem A. Moses und beide treten hier als die gefeiertsten Autoritäten der Sketis auf. Er wird (Arsen 31) mit Theodor von Pherme zusammengestellt, und beide werden in ähnlicher Weise hinsichtlich ihrer Schroffheit den Menschen gegenüber charakterisiert. Auch von Theodor von Pherme wird G 26 erwähnt, daß er, als die Sketis zerstört wurde, diese verlassen und sich von da an in Pherme angesiedelt habe (G 26). Von dem A. Agathon (G 28), den wir bisher noch nicht erwähnten, heißt es, daß, bevor Arsenios Ruhm sich in der Sketis verbreitete, viele Väter bei ihm als seine Schüler weilten, die dann später offenbar zu Arsenios übergingen. Agathon finden wir wiederum zusammengenannt mit dem A. Alonios, den er als ältere Autorität befragt (Alon. 4).

Fassen wir das alles zusammen, so erhalten wir annähernd nach der oben aufgezählten ältesten Generation der Sketioten zwei weitere Reihen von Autoritäten. In die erste würde ich, ohne zu verkennen, daß man bei dem einzelnen Abbas immer schwanken kann, die Namen einstellen: Isidoros πρεσβύτερος, Theodor von Pherme (der übrigens auch zur folgenden Reihe gestellt werden könnte), Kronios, Karion; in die zweite, das wäre etwa die oben erwähnte τρίτη γενεά, Moses den Aethiopen, Silvan und seine Schule, Serapion, Serenos, Alonios, Agathon[3]); am Schlusse dieser Reihe stände dann Arsenios, mit dessen Ende wir bereits etwa in die Zeit des Konzils von Ephesos hineinkämen. Einige der genannten Väter wurden als noch lebend in der Hist. Lausiaca genannt, eine Reihe anderer Moses, Paphnut, Theodor, Serapion, Seren, sind mit größerer oder geringerer Sicherheit mit den Autoritäten in Kassians Collationen[4]) zu identifizieren. Die Blütezeit Arsens scheint hinter den Besuch

---

1) Es handelt sich um die Zerstörung der Sketis durch räuberische Einfälle der Barbaren. Allerdings ist es sehr fraglich, ob wir alle die verschiedenen Notizen, die uns in der Apophthegmata-Ueberlieferung begegnen, auf ein und dasselbe Faktum werden beziehen dürfen. Vgl. Theodor v. Pherme 26 (s. u.). Daniel (Schüler d. Arsen.) 1. — Moses 9 (Weissagung der Zerstörung). Anub. 1. Das Martyrium der sieben Brüder R 200 und dazu Moses 10. — Vita des Joannes Kolobos, Annales du Mus. Guimet 25 p. 390. Weissagung einer zweifachen Zerstörung der Sketis in den Vertus de St. Macaire, ebend. p. 136 vgl. auch Makar 5. und I* 5.

2) Wenig ist dagegen mit der ganz allgemeinen Angabe (ebendort) anzufangen, daß Arsen 40 Jahre seines Lebens im kaiserlichen Palast, 40 Jahre in der Sketis gelebt habe und 95 Jahre alt geworden sei.

3) In diese Reihe wäre dann etwa auch Euagrios (400 †) und Isidor von Alexandreia einzustellen. Ich habe sie in diesem Zusammenhang nicht genannt, weil Euagrios und der ganze origenistische Kreis innerhalb des sketischen Mönchtums eine singuläre Stellung einnehmen und unsere Ueberlieferung an ihnen fast vorübergeht.

4) Die Dauer von Kassians Aufenthalt in der Sketis läßt sich nicht genauer festlegen. Jedenfalls geht aus dem Anfang von Collatio X hervor, daß er im Jahre 399 (Osterbrief des Theophilos gegen den Anthropomorphismus) dort war. — Es sei hier noch notiert, daß die

Kassians und des Verfassers der Historia Lausiaca (nach 400) zu fallen. Beide kennen diese hervorragende sketische Autorität noch nicht. Wir können übrigens die besprochene Mönchsgeneration auch als das Zeitalter des Patriarchen Theophilos (385—412) charakterisieren. Seine Gestalt taucht in diesen Kreisen zu wiederholten Malen auf [1]).

Man hat den Eindruck, daß mit der oben besprochenen ἐρήμωσις Σκήτεως bereits die eigentliche Blütezeit der Sketis aufgehört hat. Aufgehört zu existieren hat die Sketis keineswegs. Wenn auch eine Reihe hervorragender Asketen damals die Sketis endgültig verlassen zu haben scheint, so hat sich dort doch wieder ein Kreis von Mönchen gesammelt. Die Sketis hat auch noch in späteren Jahrhunderten eine Rolle gespielt. Aber es treten nur noch wenige bedeutende Gestalten hervor. Wir begegnen noch einer Reihe von Schülern der oben genannten Väter. So wird Isaak als Schüler des Kronios genannt (Isaak 2 [2]). A. Lot steht zu Joseph von Panepho und auch zu Agathon in Beziehung (Joseph 6. 7. Agathon 1). — Petrus Pionites erscheint wieder als Schüler Lots (Petr. Pion. 2. Agathon 1); Elias als Schüler Agathons (Elias 2); ein A. Abraham wird als Schüler Agathons genannt (Poemen 67) [3]). Daniel ist Schüler des Arsen [4]). Mit ihm sind wir zugleich in die Zeit des Patriarchen Kyrill gelangt (Daniel 8). Ein Zeitgenosse des Daniel ist dann der A. Ammoe, und zwar tritt er, wie es scheint in einem Gespräch, als der jüngere dem älteren gegenüber (Dan. 5). Als gleichzeitig mit Ammoe erscheint (Achilas 5) Betimes (Bitimios) [5]). Diese besuchen gemeinsam den A. Achilas, der ihnen, wie es scheint, als die ältere Autorität gegenübertritt. In dem Schüler des Ammoe, Joannes Kolobos [6]) tritt uns noch einmal eine bedeutendere Gestalt der Sketis entgegen [7]). — Er scheint mit dem Johannes identisch zu sein, der G Paphnut 5 neben Paphnut und Arsen als bedeutende sketische Autorität auftritt. Im ganzen bestätigt sich so das bereits oben zitierte Urteil: ἀπὸ τρίτης τῆς γενεᾶς τῆς Σκήτεως καὶ τοῦ ἀββᾶ Μωυσέως οὐκ ἦλθον ἔτι οἱ ἀδελφοὶ εἰς προκοπήν.

Als letzter in der Reihe der in G auftretenden Asketen steht dann endlich der A. Poimen. Von ihm, den wir wahrscheinlich nebst seiner Schule als den eigentlichen Vermittler und Fortpflanzer der Tradition des sketischen Kreises anzusehen haben, wird weiter unten noch genauer gehandelt werden. Hier seien nur kurz einige Daten seines Lebens zusammengestellt [8]). Auch er hat die Sketis in der Zeit der ἐρήμωσις verlassen und G Anub 1 wird in interessanter Weise geschildert, wie er von dort nach Terenuthis kam und einige Zeit mit seinen Brüdern in einem verlassenen Tempel eine Art gemeinsamen Lebens

Väter dieser Reihe auch Beziehungen zu der nichtsketischen Autorität Joseph von Panepho (Kassian, Collatio XVI. XVII) aufweisen vgl. Theodor 19, Agathon 25, Kronios 5.

1) Vgl. noch die Beziehungen zu Arsen. Theophil 5. Arsen 7 u. 8.

2) Ob dieser Isaak identisch ist mit dem Isaak bei Kassian, Collatio IX X muß zum mindesten fraglich erscheinen. Ich erwähne noch, daß Isaak, der Schüler eines A. Motios. unter Kyrill Bischof geworden ist (Motios 2).

3) Ob er identisch mit Abraam, dem Schüler des Sisoes (2. 12. 16. 27. 46), ist, steht dahin.

4) Dan. 6. 7. Arsen 14. 17. 23. 26. 29. 33—35. 40. 42. 43. (kann nicht identisch sein mit dem Daniel des Kassian, Collatio IV).

5) Vgl. Bitimios als Ueberlieferer einer Makarios-Anekdote: Makar 33.

6) Vgl. die reiche Ueberlieferung über diesen in G und dazu das koptische Leben des Joa Kolobos in Annales du Musée Guimet 25 p. 316—425. Dort auch der Beweis, daß Joannes Kol. der Schüler Ammons war. In den entsprechenden Parallelen in G Ammoe 1. 3. Joa. Kol. 1. Joannes Thebaios (Migne 240) sind z. Teil die Namen verschwunden.

7) Mit ihm scheint wiederum Matoes, eine außersketische Autorität (S. 40), gleichzeitig gewesen zu sein Matoes 7.

8) Rufin H. E. II 8 erwähnt einen A. Poimen, der sich in der alten Mönchsniederlassung des Anton, Pispir, mit seinem Schüler Joseph befand. Dieser Poimen kann nicht identisch mit dem unsrigen sein. S. das über G Ammon Nitr. 2 Bemerkte.

führte. Er scheint nicht wieder zur Sketis zurückgekehrt zu sein, sondern sich dauernd in „Aegypten“ niedergelassen zu haben. Ausdrücklich heißt es z. B. Poimen 4: ὡς οὖν ἀνέβησαν (εἰς Αἴγυπτον) οἱ περὶ τὸν ἀββᾶν Ποιμένα ἀπὸ τῆς Σκήτεως. Er muß außerhalb der Sketis [1]), die er offenbar in jungen Jahren verließ, noch lange gelebt haben, er erlebte den Tod Arsens (G Arsen 41). Ein Mönch Joannes, der ihn als Greis besuchte, erlebte noch die Verfolgung unter dem Kaiser Markian in der nachchalkedonensischen Zeit (Poimen 183 s. u. S. 67). Eine Erzählung, die am Ende des Regiments des Kaisers Theodosios II. spielte, wurde ihm in späterer Ueberlieferung in den Mund gelegt. Bis in diese spätere Zeit hat Poimen im Kreise seiner Brüder und zahlreicher Jünger gelebt [2]) und, wie wir sehen werden, die sketische Tradition weiter gepflegt.

§ 18. Entstehungszeit der Apophthegmata.

Die Apophthegmata umfassen also die Tradition des Kreises der sketischen Mönche etwa von der Mitte oder dem letzten Drittel des vierten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, wobei noch zu bemerken ist, daß die eigentliche Blütezeit dieses Mönchtums, aus der auch die meisten Erinnerungen aufbewahrt geblieben sind, etwa in das Zeitalter des Patriarchen Theophilos fällt. Damit stehen wir vor dem Hauptproblem unserer Untersuchung. Wie ist diese umfassende Sammlung von Erinnerungen aus dem Leben der sketischen Mönche entstanden und welcher Wert kommt dieser Ueberlieferung zu?

Wir versuchen zunächst einige Daten für die Entstehungszeit des großen Corpus zu erlangen, dessen Grundlage in G + BN vorliegt und aus diesen Zeugen mit Hilfe der syrischen und lateinischen Uebersetzungen zu gewinnen ist. Wir treffen hier allerdings nur wenige Stücke, die zu einer Datierung der Sammlung Anhalt geben. Eines der wichtigsten ist die Erzählung von dem Zusammentreffen eines Mönches mit dem Kaiser Theodosios II., die nach ihrer Bezeugung N 308 = S 440 = XV 66 = R 19 = Arm. 15, 41 offenbar dem ältesten Bestand unserer Sammlung angehört. Man hat die in Betracht kommenden Texte zusammengetragen und über deren gegenseitiges Verhältnis eine scharfsinnige Untersuchung angestellt [3]). Ich fasse die wichtigsten Ergebnisse kurz zusammen, soweit sie für unsere Frage nach der Datierung unserer Sammlung in Betracht kommen. Vor allem ist es Nau gelungen, in dem Cod. Paris. 881 die ursprüngliche Form unserer Erzählung (s. Text bei Nau 168) aufzudecken. In dieser Form hat sie noch gar keine Beziehung auf die Sketis [4]), handelt vielmehr von dem Zusammentreffen eines Mönches mit Theodosios ἐν τοῖς πλησιάζουσι τόποις Καλχηδόνος. Sie schließt mit der Wendung, daß Theodosios nach seinem ersten Zusammentreffen häufiger mit dem frommen Vater ὠφελείας χάριν zusammen-

---

1) G 72 finden wir ihn und seinen Bruder im Gebiet von Diolkos im Nildelta. G 110 (vgl. G 9) ist von einer κώμη in der Nähe der Niederlassung Poimens die Rede. G 26 heißt es: παρερχόμενος εἰς τὴν Αἴγυπτον. Die Lage des G 90 erwähnten Berges Ἄθλιβις ist mir nicht bekannt. Es heißt hier, daß Poimen im ganzen Lande bekannt war, obgleich er aus seiner Zelle nicht herauskam.

2) Die merkwürdige Erzählung G 78, daß Häretiker zu Poimen kamen und den Erzbischof von Alexandria verleumdeten, ὡς ὅτι παρὰ πρεσβυτέρων ἔχει τὴν χειροτονίαν fällt wohl in die (vor-kyrillische) Frühzeit des Poimen. Vgl. dazu Butler Laus. Hist. I 213.

3) Patrol. Orientalis VIII 1, 1911. p. 167—171. Der von Nau p. 170 beigebrachte syrische Text aus den Cod. add. 12173 des Mus. Britannic. stimmt genau mit S 440 überein. — Mit diesen beiden Zeugen allein trifft dann Arm. 15, 41 zusammen (Vgl. § 14).

4) Ein ursprünglicher Zug der Erzählung im Paris. 881, den Nau in seiner Tragweite nicht erkannt hat, ist es, daß in ihr der König dem Mönch die ἀγάπη bricht. Das ist in den andern Rezensionen unterdrückt oder ins Gegenteil verkehrt.

getroffen sei. Wir erfahren außerdem aus einer Wendung der Erzählung, daß diese im 38. Regierungsjahr, also im Jahr 446 gespielt haben soll.

Die sketische Tradition hat sich dieser Ueberlieferung in interessanter Weise bemächtigt. Der Mönch, der hier mit dem König zusammentrifft, wird zum ägyptischen Einsiedler, der sich in Konstantinopel aufhält. Die erste Frage, die der König an ihn richtet, lautet: Wie geht es den Vätern in Aegypten? Und zum Schluß wird berichtet, daß der Einsiedler nach der Begegnung mit dem Kaiser sogleich — ein Beispiel der Demut und Bescheidenheit — sich nach Aegypten geflüchtet habe [1]). Die Tendenz dieser Umänderungen liegt auf der Hand. Wir haben hier einen interessanten Beitrag dafür, wie Anekdoten wandern und einem neuen Milieu adaptiert werden. Da nun eine gewisse Zeit verflossen sein muß, bis die im Jahr 446 spielende Erzählung aufgezeichnet wurde, nach Aegypten wanderte und dort ihr sketisches Gewand erhielt, so erhalten wir als frühesten terminus a quo unserer Sammlung etwa das erste Dezennium der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

Zu einem ähnlichen Resultat gelangen wir auf Grund von Poimen 183 [2]). Hier bekommt ein Mönch Joannes, der von Syrien her den A. Poimen besuchte, die Charakterisierung: ὁ ἐξορισθεὶς ὑπὸ Μαρκιανοῦ τοῦ βασιλέως. Die Bemerkung findet sich allerdings nicht im Text Coteliers [3]), wird aber von diesem als Variante einer Handschrift angegeben, und wird durch S 620 XVIII 16 bestätigt. Diese Notiz führt uns in die Zeit nach dem Chalcedonense. Das ergäbe wiederum denselben terminus a quo.

Wir suchen anderseits nach einem festen terminus ad quem. Als ältestes festes Zeugnis bietet sich uns da die Tatsache, daß Joannes Moschos (619 †) in seinem Λειμωνάριον an zwei Stellen [4]) ein Gerontikon — und dann doch wahrscheinlich das unserige — kennt. Weiter hinab führt uns die Beobachtung, daß Kyrill von Skythopolis in seiner vita Euthymii Bekanntschaft mit unserer Sammlung zu zeigen scheint [5]). Er läßt (p. 37—39) seinen Helden eine Mahnrede an die Brüder Marron und Klematios, welche die Laura heimlich verlassen wollten, halten und zitiert hier als eine Geschichte, welche die ägyptischen Väter ihm erzählt haben, die Anekdote vom Mönch und seinem Wasserkrug VII 33. Daß wir es hier aber nicht mehr mit einer mündlichen Tradition, sondern mit literarischer Entlehnung zu tun haben, beweist der Umstand, daß wir in derselben Rede noch zwei weitere Apophthegmata unserer Sammlung

1) Die Umarbeitung liegt in R nicht so deutlich vor. Doch hat auch R die Frage des Kaisers nach dem Ergehen der sketischen Brüder. — Aber N 308 XV 66 S 440 stehen in allen drei Punkten, auf die es ankommt, zusammen. — Er hat dann noch die ganze Erzählung dem A. Poimen in den Mund gelegt.

2) Wichtig für die Zeitbestimmung von S ist auch das große und interessante Stück S* 253 (im Auszug auch Arm. 18, 81!) S. 53 Anm. 1. Es spiegelt entschieden spätere Verhältnisse der Sketis wieder: Die ganze Erzählung ist durchzogen von Klagen über die Verderbnis der Sketis. Es werden bereits ältere kleinere Apophthegmata in dem Stück zitiert (am Anfang Megethios 4 = S* 256). A. Pambo, Agathon, Petros, Johannes (Kolobos) werden als bereits Gestorbene genannt. Es wird die Sitte der Vorlesung bei Tisch (von Väterworten?) vorausgesetzt, die nach Kassian, Instit. IV 17 aus Kappadozien stammt und in Aegypten nicht heimisch war. Die Darstellung setzt überhaupt bereits ein gewisses koinobitisches Leben bei den Brüdern der Sketis voraus. In dem hier geschilderten Gottesdienst spielt bereits das theopaschitische Trishagion (von Petrus Fullo nach 457 eingeführt) eine Rolle. Das Stück kann erst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts entstanden sein. — Es stammt aber doch wohl, wie die Parallele des Armeniers zeigt, aus echter sketischer Ueberlieferung.

3) Sie fehlt auch in der Berliner Handschrift.

4) c. 55: „Er gab mir ein Buch, in welchem die Taten der Greise geschrieben waren.“ c. 212: „als wir die Taten und Aussprüche der Greise lasen“ (zitiert wird im folgenden die Geschichte von dem Mönch und seinen Räubern XVI 13).

5) Kyrill schrieb sein Werk im Jahr 555. Vgl. R. Génier, Vie de St. Euthyme le Grand, Paris 1909 p. XV.

finden [1]). Wenn er dann p. 43 berichtet, daß die ägyptischen Väter oft zu Euthymios gekommen seien und ihm von dem Leben des eben verstorbenen Arsen berichten, so läßt die genaue Charakterisierung, die der Biograph des Euthymios in diesem Zusammenhang von Arsenios gibt, darauf schließen, daß er den betreffenden Abschnitt der Apophthegmata eingesehen hat [2]). Endlich läßt Kyrill p. 47 seinen Helden eine Erzählung mit den Worten einleiten: Hört die verbürgte Geschichte, welche mir ägyptische Mönche, die mich zu sehen kamen, erzählt haben. Und es folgt die Legende, die in III* 13 vorliegt. Natürlich konnte Kyrill ohne einen groben Anachronismus nicht seinen Helden das Gerontikon lesen und zitieren lassen. So macht er daraus die mündliche Tradition der ägyptischen Greise (es mag auch an dieser Behauptung der Berührung des Euthymios mit dem ägyptischen Mönchtum etwas richtiges sein), — er selbst hat wahrscheinlich unser Gerontikon, jedenfalls ein Gerontikon vor Augen gehabt [3]).

Schauen wir nach Westen hinüber, so hat Butler (Lausiac History I 211) darauf hingewiesen, daß die Regula Benedicti (um 530) bereits eine schriftlich existierende Apophthegmensammlung zitiert: Licet legamus vinum monachorum omnino non est (≐ LV 31 = S 80).

Diese Angabe scheint nun für die Datierung von G außerordentlich wichtig zu sein. Denn der hier zitierte Spruch findet sich in keiner der kleinen lateinischen Sammlungen, und nur in PJ (Poimen G 19 = IV 31 = S 80). Wir dürfen also schließen, daß damals bereits im Abendland eine Uebersetzung von PJ bekannt war. Nun ist aber PJ sicher von G abhängig. Existierte aber im Jahr 531 bereits eine lateinische Uebersetzung einer sekundären Bearbeitung von G, so werden wir als terminus ad quem der Entstehung G's etwa das Jahr ± 500 ansetzen dürfen. So ergibt sich, daß die Abfassungszeit G's etwa in den letzten Dezennien des fünften Jahrhundert, etwa zwischen 460(70) und 500 erfolgte [4]).

§ 19. Poimen und seine Schule.

In welchen Kreisen und in welcher Weise mag nun in dieser Zeit das große Sammelwerk der Apophthegmata entstanden sein? Ich glaube, daß sich auch diese Frage noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beantworten läßt. Die Apophthegmata selbst bieten uns einen Namen dar, der in ihnen wieder und wieder erscheint, ich meine den des A. Poimen, mit dem ich oben den Ueberblick über die Reihe der sketischen Väter schloß.

Schon eine rein äußerliche Statistik macht die zentrale Rolle, welche Poimen in unserer Ueberlieferung spielt, deutlich. Von den rund 950 Nummern,

1) Das Gleichnis von dem umgepflanzten Baum am Anfang findet sich VII 36, die Mahnung ganz Auge zu sein wie die Cherubim Bessarion 11.

2) Es wird unter andern das Logion G 40: Ἀρσένιος, διὸ ἐξῆλθες und ein zweites G 14 (τὸ δεῦρο κακὲ δοῦλε) zitiert.

3) Für die weite und schnelle Verbreitung der Apophthegmenüberlieferung sprechen auch die Daten, daß eine kleinere syrische Sammlung bereits in einer Handschrift vom Jahr 532 vorliegt und daß Ananjesus, der sein Sammelwerk in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts schrieb, schon eine lange Geschichte der Apophthegmenüberlieferung voraussetzt. Doch da das Verhältnis der syrischen Ueberlieferung zu der Grundlage von G + NB nicht genau festgestellt werden kann, so kommen diese Daten als Termini ad quem für jene große Sammlung nicht in Betracht.

4) Für die kleineren lateinischen Sammlungen besitzen wir als das Datum, daß Martinus Dumiensis (*583* †) nicht nur selbst die eine der Sammlungen (M) veranstaltete, sondern auch einen Diakon Paschasius zur Uebersetzung des in Vitae Patrum VII vorliegenden Werkes veranlaßte. Da nun Pa und die mit ihm eng verwandte Sammlung R auf eine gemeinsame

welche G bietet, entfallen 187, d. h. beinahe der fünfte Teil auf seinen Namen. Dazu kommt dann diesmal noch eine besondere Fülle von Poimensprüchen (s. Tabelle II, III, V, VI), welche sich in den übrigen Zeugen, aber nicht in G finden, wie denn auch Cod. B (s. Tabelle I B) allein eine ganze Reihe von neuen Poimen-Sprüchen bietet, die in der gegenwärtigen Gestalt G's in Coteliers Ausgabe fehlen. Die Tabelle VC, welche die Komposition von Martinus Dumiensis illustrieren soll, zeigt, daß diese in der zweiten Hälfte von Nr. 59 an fast eine fortlaufende Kette von Poimensprüchen darstellt, in welchen wir hier und da einiges andere — vielleicht ebenfalls durch Poimen vermitteltes Material erscheint. In der gegenwärtigen Sammlung ist das verwischt, da hier, nachdem Poimen Nr. 59 zum letztenmal genannt ist, alle übrigen Logien mit dem stereotypen dixit senex eingeleitet werden. Erst die Zusammenstellung mit den Parallelen macht den Tatbestand deutlich. Auch in S finden wir wieder und wieder ganze Nester von Poimensprüchen. Und auch hier ist der Tatbestand oft undeutlich geworden dadurch, daß der Sammler oder der spätere Redaktor mit seinen Ueberleitungen „eben derselbe Greis sprach" „der (ein?) Greis sprach weiter" „der Greis sprach" uns im unklaren läßt, ob wir noch Poimen-Logien oder Anonyma vor uns haben. Ich illustriere das an einigen Beispielen. S 41. Poimen = M 62 (! s. o.), 42 = Poimen 81, 43 (weiter sprach der Greis) = M 67 (!), 44 Alonios = Poimen 42 [1]), 45 Poimen = XV 79 [46 = Anton 11, 47 = Alonios 1, 48 Sisoes = N 116 anon.], 49 Pambo = Poimen (Pambo) 47, 50 = Poimen 37. — Ein weiteres Nest von Poimensprüchen findet sich S 359 bis 367 (s. Tabelle VI). — S* 85 = M 93, S* 86 = M 92, S* 87 ohne Parallele. S* 88 = M 24, S* 89 = M 94, alle diese Sprüche sind auch in S anonym, dann aber S* 90 = Poimen 132, S* 91 (weiter sprach er) = M 95, S* 92 Poimen = N 124 (anon.) Ich möchte vermuten, daß wir auch in S* 85 = 92 eine zusammenhängende Kette von Poimen-Logien besitzen. Dann liegt wieder eine solche Reihenfolge in S* 133—139 vor[2]), ebenso S* 191—194, S* 219 = Poimen 36, S* 220 (derselbe Greis sprach weiter) = Poimen 167, S* 221 (ders. Greis usw.) = Ammoe 4 (auch hier als Ueberlieferung Poimens) und = Poimen 54 (hier ist Ammoe fortgefallen), S* 222 Alonios = Alonios 2 (s. o. d. Anmerkung 1), S* 223 (derselbe! Greis sprach weiter, doch aller Wahrscheinlichkeit nach Poimen!) = M 63! S* 224 (ders. Greis) = Poimen 80 + 73 = M 103! S* 225 (ders. Greis) ohne Parallele, S* 226 (ders. Greis) = Poimen 40, S* 281 anon. = Poimen 186, S* 282 anon. = Bessar 11 [3]), S* 283 anon. = Poimen 157, S* 284 = Poimen 127 = M 79, S* 285 (weiter sprach er) = Poimen 128, S* 286

hinter ihnen liegende Quelle zurückweisen, so können wir auch mit dem Ansatz der Sammlung R Pa getrost bis ± 500 hinabgehen. Aber wiederum ist das Verhältnis von R Pa zu G NB nicht sichergestellt.

1) Die Abweichung in S ist dadurch hervorgerufen, daß Poimen G 41 ein Spruch vorliegt, den Poimen im Namen des Alonios überliefert und G 42 fortfährt εἶπε πάλιν. — Dem entspricht, daß auch G 41 in S 538 unter dem Namen des Alon — der Gewährsmann ist fortgelassen — erscheint (M 53 ist dann weiter aus Alonios: Antonios geworden). — Es ist deshalb möglich. daß die oben innerhalb der Poimenzitate eingeklammerten Logien ursprünglich eine durch Poimen überlieferte Tradition darstellten, so wie es sich bei S 49 (Pambo-Poimen) nachweisbar verhält. Wiederum treffen wir hier auf einen Aloniosspruch (1 = S47). So steht auch Alon. 2 S* 222 unter lauter Poimensprüchen. Parallele Beispiele: S 363 steht unter lauter Poimensprüchen (359—367) ein durch Poimen überliefertes Logion des Moses, das G unter Moses 12 bringt (X 63 ist dann der Gewährsmann Poimen fortgelassen). — M 90 (in der Poimensammlung s. o.) steht G Kopri 2 (in M scheinbar anonym). — G Kopri 1 erscheint tatsächlich Poimen als Ueberlieferer. — G Bessarion (hier ohne Gewährsmann) ist = Poimen 79 (Poimen-Bessarion). S* 305 Agathon ist = Poimen (Agathon) 67.

2) S * 144 anonym, aber derselbe Spruch S 292 unter dem Namen Poimens, und jetzt im griechischen Text im Berl. Cod. p. 58 a!

3) Vgl. das oben in der Anmerkung 1 über Bessarion 10 gesagte.

(weiter sprach er) = Poimen 129, S* 353 Timotheos = Poimen 70b, S* 354 anon. = Poimen 148, S* 355 anon. = Poimen 65, S* 356 Poimen, ohne Parallele, S* 358 Kopros = Kopri 1 (doch ist hier der Gewährsmann Poimen erhalten), S* 359 Poimen = N 10 (anon.), S* 360 (und weiter sprach er) = Poimen 48, S* 361 (weiter fragte e. Bruder d. Greis) = Armen. 1 *90. 92 hier unter Poimen, S* 362 = Poimen 68 [1]).

So wird es wahrscheinlich, daß gerade auch noch in dem anonym überlieferten Material unserer Sammlungen an vielen Orten Poimentradition steckt, daß namentlich bei vielen kleineren Sprüchen, bei deren Einleitung der Name Poimens nicht ausdrücklich wiederholt wurde, dieser später ganz verschwand, daß bei so manchem Logion älterer Väter, dessen Gewährsmann ursprünglich Poimen war, dieser Tatbestand später verdunkelt wurde.

Das führt uns auf eine weitere Beobachtung. Von Poimen ist nicht nur eine große Masse von Logien überliefert, sondern er erscheint auch nach gegenwärtiger Ueberlieferung mehr als irgend ein anderer als der Vermittler der Aussprüche und Erzählungen von älteren Autoritäten. Ein späterer Zeuge, der Verfasser des koptisch erhaltenen Lebens des Joannes Kolobos, gibt uns für diese vermittelnde Tätigkeit Poimens ein außerordentlich interessantes Zeugnis, das ich in der Uebersetzung Amélineaus [2]) hier folgen lasse: „Le grand diacritique, le sage à l'excès, notre père saint abba Poimîn . . . . a raconté de grandes droitures nombreuses d'une foule de luminaires parmi nos pères, ... lui donc, le vrai sage et tout saint abba Poimîn a écrit des foules de droitures de celui qui est notre père, abba Jean le Kolobos, nous informant même mot a mot en ce qu'il a dit à son sujet, qu'il s'affermit magistralement dans l'habitude de la perfection. Ob Poimen selbst schon in schriftlichen Aufzeichnungen die Ueberlieferung der früheren Väter weitergegeben hat, mag dahingestellt bleiben. Aber auch G bestätigt uns für viele Stücke der Apophthegmata seine vermittelnde Rolle in der Ueberlieferung. Einerseits taucht sein Name als der des Gewährsmannes bei den verschiedensten Vätern auf [3]). Andrerseits finden wir unter den 187 Apophthegmata Poimens in G eine ganze Reihe von Logien, die eigentlich älteren Autoritäten gehören und nur durch Poimen vermittelt sind [4]).

Und A. Poimen ist nun seinerseits von einem ganzen Kreis von Schülern und Anhängern, zu denen auch seine Brüder gehören, umgeben. Immer wieder tritt uns in der Ueberlieferung von G Poimen mit dieser seiner Umgebung entgegen: οἱ περὶ τὸν ἀββᾶ Ποιμένα (G 4) [5]). Eine ganze Reihe von Namen werden genannt [6]), darunter auch der später unter Markian verbannte Joannes,

1) Vgl. noch S** 95 Poimen Erweiterung von Poimen 96. — S** 96 = Poimen 120. S** 97. (Es fragte weiter ein anderer Bruder) ohne Parallele. — S** 98 Poimen = Arm. 1, 6 b (anon). — S** 99 (Er sprach weiter) = Poimen 66. S** 100 (Ebenders. Greis sprach) = R 3 (anon.) Armen. 1, 7 (an.). — S** 101 Poimen = XV 88a (anon.).

2) Annales du Musée 25 p. 379.

3) Vgl. Anton 4; Arsen 41; Ammoe 4 (= Poimen 54); Ammun Nitr. 2; Anub 1; Bessarion 10 (= Poimen 79); Dioskoros 2; Zacharias 4; Joa. Kolobos 13; Isidor 5. 6; Joseph v. Panepho 2. 3.; Kopri 1; Makar. 25; Moses 12; Megethios 2 (vgl. Poïmen 31); Nisteroos ἐν κοινοβίῳ 1; Paphnut 3; Sarmatas 2. Dazu die koptischen Vertus de St. Macaire Annales du Mus-Guimet 25 p. 118 ff.: Nr. 8. 13. 82 (letztes Logion). Vgl. endlich das in den vorigen Anmerkungen beigebrachte Material (namentlich auch über Poimen-Alonios).

4) Anton: Poimen 75. 87. 125; Abraham-Agathon: Poimen 67; Ammonas: 2. 52. 96; Alonios: 41. 55; Bessarion: 79; Bitymios: 156; Theonas: 151; Joa. Kolobos: 46. 74. 101; Isidor: 44; Ibistion: 62; Moses: 166; Nisteroos: 131; Pambo: 47. 150; Pior: 85; Sisoes: 82. 89. 187; Simon: 137; Timotheos 70.—.

5) Vgl. die Wendung G 3: ἦλθον ποτε πρεσβύτεροι τῆς χώρας εἰς τὰ μοναστήρια (hier Einzelzellen, welche die Zelle Poimens umgeben) ὅπου ἦν ὁ Ἀ. Ποιμήν.

6) Die Brüder Poimens Anub: Poimen 3. 72. 76. 98. 108. 172 f.; Paesios: 2. 173; die Schüler: Esaia: 20; Joseph: 21. 31. 61. 112. 144 (nicht mit Joseph v. Panepho zu verwechseln);

der aus Syrien zu ihm kam (s. o. S. 66 G 183). Hier in dem Schülerkreis des A. Poimen wird man mit der Erinnerung an ihn auch die gesamte sketische Tradition gepflegt haben. Poimen selbst hatte noch in lebhafter persönlicher Beziehung zu den Autoritäten der Blütezeit der Sketis gestanden, er lebte bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts, mit seinen Schülern kommen wir bereits tiefer in die zweite Hälfte des Jahrhunderts hinab, d. h. in die Zeit, in der aller Wahrscheinlichkeit nach die große Sammlung der Apophthegmata entstand. Natürlich stammt der gesamte Stoff der Sammlung nicht nur aus der Tradition Poimens und seiner Schule. Auch an andern Orten sind wohl kleine Aufzeichnungen entstanden, sie müssen zum Teil, wie wir gleich sehen werden, viel älter sein. Aber für eine große Masse der Erinnerungen scheint eben doch Poimen und seine Schule die Quelle gewesen zu sein.

§ 20. Sokrates, Johannes Kassian und die Apophthegmata.

Es wurde eben schon angedeutet, daß die Sammlung des Apophthegmatastoffes einen langen Prozeß darstellt, an dessen Ende etwa Poimen und seine Schule steht. Wir machen den Versuch, noch etwas weiter in die Geschichte dieses Prozesses einzudringen und ihn bis zu seinen Anfängen zu verfolgen. Einen ersten Markstein auf diesem Wege gibt hier das Mönchskapitel in der Kirchengeschichte des Sokrates IV 23. Nachdem Sokrates hier ausführlich das Leben des Ammun, des legendarischen Stifters des sketischen Mönchtums gebracht hat, schildert er, wie nun in der Nachfolge des Ammun κατὰ μέρος ἐπληρώθη τὸ τῆς Νιτρίας ὄρος καὶ τὸ τῆς Σκήτεως. Er kann nicht das Leben aller dieser Heiligen beschreiben, will aber doch ἐκ πολλῶν ὀλίγα ἐγκαταμίξαι τῇ ἱστορίᾳ. Er nennt nun folgende Persönlichkeiten: Didymos, Arsenios, Pior, Isidor, Pambo, Piterus (wohl G Pityrion), die beiden Makare, um von jedem ein oder zwei Apophthegmata oder eine kurze Charakteristik zu geben. Die hier genannten Namen sind uns mit Ausnahme des Didymos alle aus unserer Sammlung bekannt. Und von den zitierten Sprüchen kehren wenigstens drei fast wörtlich in ihr wieder: Pior 2, Isidor 3, Pambo 4. Nun liegt es ja durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß in unserer Sammlung Sokrates als Quelle benutzt wäre. Aber andrerseits muß doch die Frage erhoben werden, woher denn Sokrates den Stoff zu seiner Darstellung des sketischen Mönchtums genommen hat. Und die Antwort kann kaum anders lauten, als daß er bereits eine kleine Sammlung von Erinnerungen an die Heroen des sketischen Mönchtums vor sich hatte, ganz in der Weise unserer späteren Apophthegmata. Die Uebereinstimmungen, die oben aufgewiesen wurden, ließen sich dann auch durch die Annahme erklären, daß ein Teil jener kleineren Sammlung, die Sokrates am Ende der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts voraussetzt, in jene größere aufgenommen wurde.

Noch weiter zurückzudringen erlauben uns vielleicht die Darstellungen, die uns Johannes Kassian in seinen beiden großen Werken, den Institutionen und Collationen, von dem Leben und Treiben der nordägyptischen und sketischen Mönche gegeben hat. Institutionen und Collationen Kassians zeigen darin einen verwandten literarischen Charakter, daß die eigenen Darlegungen des Verfassers im ersten Werke, und die langen zusammenhängenden Ausführungen, die er (in Frage und Antwort) den ägyptischen Vätern in den Collationen in

Isaak: 107. 141. 144. 184; Daniel: 138; Joannes: 183; 144 haben wir die Ueberlieferungskette: Poimen-Isaak-Joseph.

den Mund legt, ständig durch kleine zur Illustration und Erläuterung dienende Erzählungen unterbrochen werden. Oft erscheint bei einem großen Stichwort sogar ein ganzes Nest von kleinen eng verwandten Erzählungen, die alle etwa dieselbe Mönchstugend darstellen, vor demselben Laster warnen wollen[1]). Die Anekdoten werden meistens mit Angabe bestimmter Namen erzählt, des öfteren auch von einem ungenannten senex. Sie spiegeln aber alle ägyptisches Milieu, viele unter ihnen sketisches Milieu wieder. Wir erkennen deutlich, was wir in diesen Stücken vor uns haben, ist eine ihrer ganzen Form nach unserer Apophthegmataliteratur eng verwandte Ueberlieferung. Die Beobachtung lockt zu dem Versuch, die Ueberlieferung Kassians mit der späteren Tradition auch auf ihren Inhalt zu vergleichen.

Die Untersuchung ist hier dadurch erschwert, daß unsere Sammlung wenigstens in der gegenwärtigen Form von G und PJ bereits ihre Abhängigkeit von Kassians Werken deutlich zeigt. Fast alle Apophthegmata[2]), die in G und PJ unter dem Namen Kassian erscheinen, sind literarische Entlehnungen, in G aus den Institutionen, in PJ aus den Collationen. Andererseits konnten wir aber nachweisen, daß diese direkten literarischen Entlehnungen aus Kassian späteren Redaktionen unserer Sammlung zuzuweisen seien (s. S. 38). Es bleibt also die Möglichkeit, daß, wo sich sonst in G und den parallelen Ueberlieferungen Berührungen mit Kassian finden, der Sachverhalt doch anders zu beurteilen sein wird. Ich beginne die Untersuchung mit der Gegenüberstellung von zwei Texten, die mir lehrreich zu sein scheint.

Kassian, Collatio XVIII 11.

quod humilitatis figmentum abbas Sarapion quodam tempore eleganter inrisit. cum enim quidam ad eum summam sui abjectionem habitu ac verbis praeferens advenisset eumque senex secundum morem ut orationem colligeret hortaretur, ille nequaquam adnuens deprecanti tantis se subiciens adserebat flagitiis involutum, ut ne usum quidem huius communis aeris capere mereretur, psiathii quoque ipsius refugiens sessionem humi potius insidebat. cum vero ad ablutionem pedum multo minus praebuisset adsensum, tum A. Sarapion refectione transacta conlationis consuetudine provocante monere eum benigne ac leniter coepit, ne otiosus ac vagus, praesertim juvenis tam robustus, instabili levitate per universa discurreret, sed ut in cella sedens secundum regulam seniorum suo potius opere quam aliena mallet munificentia sustentari. (folgt ein Hinweis auf das Vorbild des Apostels Paulus). ad haec ille tanta est tristitia ac dolore suppletus, ut amaritudinem corde conceptam ne vultu quidem dissimulare potuerit. cui senex: hactenus, inquit, o fili, cunctis te facinorum ponderibus onerabas, non metuens ne confessione tam atrocium criminum notam existimationis incurreres; quid quaeso nunc est, quod ad simplicem admonitiunculam nostram, quae tamen in se non modo nullum obprobrium sed etiam aedificationis habuit ac

G. Serapion 4.

παρέβαλεν ἀδελφὸς τῷ 'Α. Σαραπίωνι·

προετρέπετο δὲ αὐτὸν ὁ γέρων εὐχὴν ποιῆσαι κατὰ τὴν συνήθειαν· ὁ δὲ ἁμαρτωλὸν ἑαυτὸν λέγων καὶ αὐτοῦ τοῦ μοναχικοῦ σχήματος ἀνάξιον, οὐκ ἐπείθετο.

ἠθέλησε δὲ καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ νίψαι· καὶ τοῖς αὐτοῖς πάλιν χρώμενος λόγοις, οὐκ ἠνέσχετο. ἐποίησεν δὲ αὐτὸν γεύσασθαι· ἐσθίειν δὲ ἤρξατο καὶ ὁ γέρων.

καὶ ἐνουθέτει αὐτὸν λέγων·

τέκνον, εἰ θέλεις ὠφεληθῆναι, καρτέρησον ἐν τῷ κελλίῳ σου καὶ πρόσεχε σεαυτῷ καὶ τῷ ἐργοχείρῳ σου· οὐ γὰρ φέρει σοι τὸ προέρχεσθαι τοσαύτην ὠφέλειαν ὅσον τὸ καθέζεσθαι.
ὁ δὲ ταῦτα ἀκούσας ἐπικράνθη καὶ ἠλλοιώθη τῇ μορφῇ, ὥστε μηδὲ δυνηθῆναι λαθεῖν τὸν γέροντα.

εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ 'Α. Σαραπίων· μέχρι τοῦ νῦν ἔλεγες· ἁμαρτωλός εἰμι καὶ κατηγόρεις ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ζῆν ἀνάξιον εἶναι,
καὶ ἐπειδὴ μετὰ ἀγάπης ὑπέμνησά σε,

1) Vgl. Collat. II 5 ff. Geschichten, die vor Mangel an διάκρισις warnen wollen; Instit. IV 23 ff. eine Reihe von Gehorsams-Proben; V 25 ff. Pflichten der Gastfreundschaft.

2) G Kassian 1 = V 24, 3 = V 25, 4 = V 27, 5 = V 28, 6 = V 29. 31, 7 = VII 19. Eine Ausnahme bilden die Wandererzählungen 2 (erscheint R 24 anonym und 8). Ferner PJ IV 25 = Coll. II 11. V 3 und 4 = Coll. II 10. 13. — Dazu Append. Nr. 7 (Migne 74, 379) = Coll. XXIV 9. — Armen. 4, 44 stammt aus Kassian, Collat. II 11.

dilectionis affectum, tanta te video indignatione permotum, ut eam ne vultu quidem occulere aut frontis serenitate dissimulare potueris? (folgt ein Zitat aus Prov 18, 17). proinde est vera cordis humilitas retinenda, quae non de affectata corporis atque verborum, sed de intima mentis humiliatione descendit: quae tunc demum evidentissimis patientiae suae fulgebit indiciis, cum quis non ipse de se crimina aliis non credenda jactaverit, sed ab alio sibimet adroganter ingesta contempserit et inrogatas sibi injurias mansueta spiritus aequanimitate tolerarit.

τοσοῦτον ἐθηριώθης;

ἐὰν οὖν θέλῃς ταπεινὸς εἶναι, τὰ παρ' ἄλλων ἐπαγόμενά σοι μάθε φέρειν γενναίως καὶ μὴ ῥήματα ἀργὰ κατέσχε σεαυτῷ.

ταῦτα ἀκούσας ὁ ἀδελφὸς, μετενόησε τῷ γέροντι καὶ πολλὰ ὠφεληθεὶς ἀνεχώρησεν.

Wenn man diese beiden Fassungen derselben Erzählung vergleicht, so drängt sich der Schluß fast unwiderstehlich auf, daß Kassians Text sekundär und die Apophthegmata primär sind. Der Schreiber von G oder dessen Quelle hätte schon ein Meister im Formulieren sein müssen, wenn er aus der mit rhetorischem Schwulst vorgetragenen Erzählung des Kassian eine so einfach und gut formulierte gebildet hätte. Eine Reihe von schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Kassian, die Betonung der regula seniorum, die Ausstattung der Erzählung mit Bibelzitaten fehlen in G. Fast alle konkreten Züge der Geschichte bei Kassian kehren in G wieder, sogar noch um einige vermehrt, man vergleiche in G den Satz: ἐποίησεν δὲ αὐτὸν γεύσασθαι· ἐσθίειν δὲ ἤρξατο καὶ ὁ γέρων und den notwendigen Abschluß der Erzählung, den Kassian fortläßt, weil es ihm nur auf die Rede des Serapion ankommt. Man wird also die Annahme wagen dürfen, daß Kassian bereits eine solche Erzählung und zwar in literarischer[1]) Ueberlieferung kannte, wie sie in G erhalten ist und daß er diese Erzählung mit seinem Rhetorenstil, den er wohl aus dem Osten in seine Heimat herüberbrachte, aufgeputzt hat.

Und derartige Beobachtungen lassen sich vermehren. In der Nähe der eben besprochenen Erzählungen findet sich Collatio XVIII 15 eine andere, in der berichtet wird, wie zu der Zeit, da Isidor Presbyter in der Sketis war, sein späterer Nachfolger Paphnut durch eine Intrige des Diebstahls beschuldigt wird, die über ihn verhängte Strafe unschuldig und schweigend auf sich nimmt, bis der Dämon des ihm heimtückisch nachstellenden Bruders sich selbst und ihn entlarvt. Dieselbe Erzählung bringt Paulos Euergetinos aus dem Gerontikon, und er muß sie tatsächlich auch dort gelesen haben[2]), obwohl alle anderen Parallelen uns hier im Stich lassen. Denn sie ist allem Anschein nach unabhängig von Kassian. An Stelle des Paphnut ist hier ein ungenannter Diakon des Presbyters Isidor getreten. Und ein genauerer Vergleich der Texte ergibt, daß hier genau dasselbe Verhältnis zwischen dem Rhetorenstil Kassians und der einfachen und schlichten Apophthegmenerzählung herrscht, wie wir es soeben feststellen konnten.

Es treten noch eine ganze Reihe von Berührungen hinzu, bei denen der Text der Apophthegmata sich kaum einfach aus Kassian ableiten[3]) lassen wird. So finden wir in G Nisteroos 2 ein Logion von einem ungenannten Greis, als dessen Gewährsmann Nisteroos, der Freund des A. Anton, genannt wird. Es handelt sich um die verschiedenen Vollkommenheiten des Mönches als deren

1) Für die Annahme einer mündlichen Ueberlieferung sind die Uebereinstimmungen auf beiden Seiten zu zahlreich und bis ins einzelne gehend.

2) Paulos Euergetinos hat neben den Zitaten aus dem Gerontikon auch zahlreiche aus Kassians Werken. Aber er gibt jedesmal genau seine Quelle an.

3) Schlechthin unableitbar aus Kassian ist die Einleitung in G mit der genauen Angabe über die Zeugen der Geschichte.

Typen Abraam (φιλοξενία), Elias (ἡσυχία), David (ταπεινοφροσύνη) genannt werden. Es wird kein Zufall sein, daß Kassian, Collatio XIV 4 eine ganz ähnliche Ausführung bringt, in welcher wiederum Elias (und Elisa) als Vorbild der ἡσυχία, Abraam (und Lot) als das der Gastfreundschaft genannt werden.

PJ V 39 = S 624 findet sich eine sehr hübsch erzählte Legende. Einer der thebaischen Greise, der Sohn eines heidnischen Priesters, erzählt, wie er in seiner Jugend einmal insgeheim den heidnischen Tempel betreten habe. Da habe er eine Versammlung des Teufels und seiner Dämonen belauscht, in der jeder seiner Untergebenen Bericht über die von ihm letztlich verübten Schandtaten erstattet habe. Er sei mit den Leistungen aller nicht zufrieden gewesen und habe sie grimmig züchtigen lassen. Wie aber schließlich ein Dämon ihm erzählt habe, daß es ihm nach vierzigjähriger Arbeit in dieser Nacht gelungen sei, einen Mönch zu verführen, habe ihn der Teufel geküßt und ihm seine Krone auf das Haupt gesetzt: magnam rem fortiter gessisti. — Da habe er (der Knabe) bei sich gedacht: valde magnus est ordo monachorum. Nun vergleiche man damit die parallele Erzählung Collatio VIII 16. Sie ist wieder mit bombastischer Rhetorik erzählt, dabei sind eine Menge Einzelzüge verschwunden. Und endlich ist hier aus dem heidnischen Priestersohn ein Mönch geworden, der in der Einsamkeit eine Höhle betritt, um dort seinen Gottesdienst zu halten und nun jene Vision erlebt, d. h. die Geschichte ist um ihre eigentliche Pointe gebracht.

Weiter ist die Erzählung Collat. XIV 7 mit derjenigen identisch, die G s. v. Eucharistos bringt (= S* 1): von der verborgenen Heiligkeit eines Weltmenschen. Von einem direkten Abhängigkeitsverhältnis kann wieder kaum die Rede sein, und schon Reitzenstein (Hist. Monach. und Hist. Laus. S 40) vermutete auf Grund genauer Vergleichung beider Texte, daß Kassian hier von einem älteren Text der Apophthegmata abhängig sei. — Die Parabel von dem allzu scharf gespannten Bogen, die Kassian, Collatio XXIV 21 unter dem Namen des Evangelisten Johannes bringt, wird in G 13 dem heiligen Anton zugeschrieben und hat eine völlig andere Einleitung. Die Erzählung, daß ein Mönch bereit ist, auf Geheiß seines Vorgesetzten seinen Sohn in den Fluß zu werfen (G Sisoes 10), steht mit allen Einzelheiten bei Kassian, Instit. IV 27. Der gehorsame Mönch heißt hier Patermutius, in G wird er nicht genannt, der Vorgesetzte ist bei Kassian ein senior coenobii, in G Sisoes; dort haben wir koinobitisches, hier anachoretisches Milieu. Eine zweite Geschichte einer wohlbestandenen Gehorsamsprobe (Motiv: die Bewässerung eines dürren Baumes) steht in G unter Joannes Kolobos 1, bei Kassian, Instit. IV 24 neben zwei anderen Gehorsamsproben unter dem Namen des Joannes von Lykopolis. Der Vergleich der Mönche mit der Biene, der sich in breiter Ausführung unter dem Namen Antons, Inst. V 4, findet, steht als anonyme Parabel B 167 b = S* 104 = III 187. — Endlich verweise ich noch auf den wichtigen Satz Collat. VII 23: (solet) eis a senioribus dici: sedete in cellulis vestris et quantum libitum fuerit, manducate et bibite atque dormite, dummodo in eis jugiter perduretis. Wir lesen einen derartigen Ausspruch in der Tat sehr häufig in den Apophthegmata. Man vergleiche z. B. Arsenios 11, Paphnut 5, Sarmata 3. 4, Herakleios, Hierax 1. Das solet eis a senioribus dici stimmt also ganz genau, und es sieht auch hier wieder völlig so aus, als wenn Kassian eine umfangreichere Apophthegmatasammlung vor Augen gehabt hätte.

Zu demselben Schluß, der sich uns so auf Grund eines beträchtlichen Materials von Tatsachen ergeben hat, daß zur Zeit der Entstehung von Kassians

Werken bereits schriftliche Sammlungen von Erzählungen und Aussprüchen der Väter der sketischen Wüste im Umlauf gewesen sein müssen, berechtigt uns auch folgende Ueberlegung. Die Institutionen und Collationen sind etwa in den Jahren 420—428 [1]) geschrieben. Der Aufenthalt Kassians in Aegypten aber kann nicht viel länger gedauert haben als bis zu Anfang des fünften Jahrhunderts (402) [2]). Es liegt demgemäß ein Zeitraum von gut 20 Jahren zwischen dem Aufenthalt Kassians in Aegypten und der Entstehung seiner Werke. Dennoch finden wir in ihnen ein umfangreiches Material derartiger Reminiszenzen, darunter wieder ausführliche Erzählungen, die sich bis in die Einzelheiten oft wörtlich mit der Tradition in den Apophthegmata bewähren. Man wird kaum annehmen dürfen, daß Kassian den ganzen Stoff noch aus dem Gedächtnis beherrschte. Er muß bei Abfassung seines Werkes schriftlich fixierte Ueberlieferung vor sich gehabt haben [3]).

§ 21. Historia Lausiaca und Euagrios.

Auch für die Historia Lausiaca, die ebenfalls erst etwa zwei Dezennien nach dem Aufenthalt des Verfassers in Aegypten geschrieben ist, lassen sich Beobachtungen machen, die darauf hindeuten, daß der Verfasser hie und da einen ihm literarisch vorliegenden Apophthegmenstoff bearbeitete. Ich habe in meinem Aufsatz über Komposition und Charakter der Historia Lausiaca bereits darauf hingewiesen [4]). Ich komme darauf im einzelnen nicht noch einmal zurück, weil das Material hier in der Tat viel weniger ergiebig ist.

Und schließlich läßt sich der Beginn der literarischen Sammlungen von Apophthegmen noch um 2—3 Dezennien weiter zurück verfolgen. Wir besitzen dafür das Zeugnis des Euagrios (399 †). Er hat sowohl seiner „Praktika“ wie seiner „Gnostika“ jedesmal am Schluß [5]) eine kleine Sammlung von Apophthegmen angefügt. Ob Euagrios mit dieser Art von Sammlung der Tradition begonnen hat, oder ob er selbst bereits Vorgänger besaß, läßt sich mit unseren Mitteln nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Aber eine Vermutung drängt sich doch auf. Euagrios hat fast seiner ganzen literarischen Hinterlassenschaft — ich nenne seine Praktika, Gnostika, seine Zenturien und seine Regeln für Mönche und Nonnen — die Form der Apophthegmen-Literatur aufgeprägt. Er hat, um möglichst viel Apophthegmata von sich selbst zu bringen, wie ich noch nachzuweisen gedenke, seine eigenen Briefe exzerpiert und dazu in recht bedenklicher Weise die Psalmenauslegung des Origenes ausgeplündert. Wie mag er zu dieser seltsamen Art literarischer Betätigung gekommen sein? Doch wohl deshalb, weil schon zu seiner Zeit die „Worte und Erzählungen“ von den ägyptischen Vätern, sei es in fixierter mündlicher Ueberlieferung, sei es schon in kleinen schriftlichen Sammlungen, verbreitet waren.

1) Vgl. Butler, Laus. Hist. II, p. CII.

2) Vgl. Petschenig in der Ausgabe der Werke Kassians: Corpus script. eccles. lat. XVII p. VIII.

3) Butler (I 212 f.) hat die Erzählungen von den beiden Greisen (Paesius und Johannes, nur bei Kassian mit Namen genannt), die sich Kassian, Instit. V 27 und Sulpicius Severus, Dialog. I 12 finden, einander gegenübergestellt. Er schließt aus der Verwandtschaft der doch von einander unabhängigen Texte, daß beide, Kassian und Postumian, die Geschichte in Aegypten hätten erzählen hören. Ich vermute nach dem oben Gesagten auch hier literarische Zusammenhänge. Daß Postumian (nicht Kassian) eine von ihm in einer Quelle gelesene Geschichte als persönliches Erlebnis berichtet, kann an diesem Schluß nicht irremachen. — Eine weitere Verarbeitung dieser Geschichte läge dann auch Hist. Laus. 14 vor.

4) Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1917, vgl. namentlich S. 181—182.

5) Vgl. Praktika 91—99, Gnostika 146—150 (Frankenberg p. 553).

Das neue ist nur, daß dieser griechisch fein gebildete Literat der Nachwelt seine eigenen Apophthegmata sammelte. Uebrigens sind auch die kleinen Sammlungen von Väterworten, die Euagrios zusammenstellte, dankbar von der Folgezeit benutzt; Sokrates hat in seiner Kirchengeschichte IV 23 gerade diese beiden Stücke aufgenommen[1]); die Sammlung der Praktika ist, wie wir oben nachgewiesen haben, fast ganz in die späteren Sammlungen übergegangen.

3. Kapitel.

Die literarische und religionsgeschichtliche Bedeutung der Apophthegmata.

§ 22. Charakter der Apophthegmata.

So haben wir die Geschichte und das Wachstum der Apophthegmataliteratur durch mehrere Generationen hindurch verfolgt, von den ersten Anfängen der Sammlung der Sprüche und Taten der Väter am Ende des vierten Jahrhunderts bis zur Entstehung des mächtigen Corpus des μέγα λειμωνάριον oder des Paradieses der Väter um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts. Und was wir hier haben, ist ein Werk von höchst eigentümlicher Art und Bedeutung. Es ist das Erinnerungsdenkmal, welches das sketische Mönchtum sich selbst gesetzt hat. Und dessen ganzer Charakter wird dadurch bestimmt, daß es aus einem gänzlich unliterarischen Milieu stammt. Die meisten dieser Mönche, die hier redend auftreten, waren ungebildete koptische Fellachen; wir wissen von den berühmtesten unter ihnen, von Antonius[2]), Makar[3]) und Poimen[4]), auch den streng genommen nicht hierher gehörenden Pachom und seinen Schüler Theodor dürfen wir hier erwähnen, daß sie der griechischen Sprache nicht mächtig waren. Keiner von ihnen hat uns etwas Schriftliches hinterbassen. Euagrios und seine Umgebung, von Rufin und in der Historia Lausiaca besonders gefeiert, stehen erkennbar abseits von den Kreisen, aus denen die Apophthegmata stammen. Zwei Logien beleuchten diesen Gegensatz. Euagrios soll den A. Arsen gefragt haben: „Wie kommt es, daß wir Abkömmlinge einer solchen Bildung und Weisheit nichts besitzen, diese Bauern (ἀγροῖκοι) und Aegypter aber solche Tugenden erworben haben? Spricht zu ihm Arsen: Wir haben nichts von der weltlichen Bildung, diese Bauern und Aegypter haben sich durch ihre eigenen Mühen die Tugenden erworben.“ Auf die von A. Arsenios an einen ägyptischen Greis gerichtete Frage sah einer ihn an und sagte: A. Arsen, wie magst Du, der Du römische und griechische Bildung besitzest, diese Bauern über Deine Gedanken befragen. Der aber sprach zu ihm: Römische und griechische Bildung besitze ich. Das Alphabet dieses Bauern aber habe ich noch nicht gelernt“[5]). Und eben weil wir hier eine gänzlich unliterarische Schicht vor uns haben, sind die Apophthegmata ein so vorzüg-

1) Es wird auch von hier aus wahrscheinlich, daß Sokrates auch in der ersten Partie dieses Kapitels (S. 71) eine ihm schriftlich vorliegende Sammlung benutzte.

2) Vgl. Vita c. 74.

3) Vgl. den Aufsatz von P. M. Chaîne, le texte original des apophthegmes des Pères. Mèlanges de la Faculté orientale V. 2 1912 p. 551.

4) Poimen 183.

5) Arsen 5. 6. Hier ist der Fragesteller allerdings anonym, aber in S* 228 und X 5 wird ausdrücklich angegeben, daß es Euagrios war. Vgl. auch Vertus de St. Macaire 39 (Amélineau p. 157), wo Makar den Euagrios ermahnt, den Ruhm der weltlichen Rhetorik weit von sich zu werfen.

liches Paradigma der Art und des Wesens mündlicher Ueberlieferung. Nicht als ob wir in unserer großen Sammlung nun noch lauter Material hätten, das direkt aus mündlicher Ueberlieferung geflossen wäre. Der Redaktor von G gibt ja selbst an, auf welchem Wege mühsamen literarischen Sammelns sein Werk zustandegekommen ist. Und hinter ihm liegen nach seiner Angabe bereits kleinere Sammlungen, deren Geschichte wir so weit zurückverfolgen konnten. Aber andererseits ist doch die mündliche Ueberlieferung neben ihrer literarischen Fixierung immer weiter geflossen. Begann letztere schon mit der Wende des vierten und fünften Jahrhunderts, so lebt die lebendige mündliche Tradition mindestens bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts in Poimen und seiner Schule weiter. Auch Poimen gehört speziell zu den Nichtliteraten, niemals wird in der echten Tradition von ihm behauptet, daß er etwas Schriftliches hinterlassen hätte. Und der Zustand unserer verschiedenen Sammlungen zeigt deutlich, wie bis in spätere Zeit hinein sich immer neue Ueberlieferung an die bereits schriftlich überlieferte ankristallisierte. Es ist kein Zeuge dieser Tradition, der nicht beträchtliches Sondergut aufwiese. — Und weiter dem Redaktor von G konnten wir ein speziell literarisches Verfahren nachrechnen. Er hat auch aus Werken der Literatur scheinbares Apophthegmenmaterial ausgezogen. Aber wir konnten zugleich dartun, daß es sich hier in der Tat um sekundären, erst später hinzugekommenen Stoff handelt, von dem die ältere Ueberlieferung noch frei war. Im Grunde erhält man doch bei der großen Masse des Materials den Eindruck, daß in ihm ein mehr oder minder unmittelbarer Niederschlag der mündlichen Tradition stattgefunden habe. Es ist über diesen Stoff kein literarischer Geist gekommen, der aus diesem ungefügen Rohstoff mit gestaltender Kraft ein künstlerisches Ganzes geschaffen hätte, wie Athanasios es in der Vita des Anton vollbracht hat — zum Schaden der historischen Treue. Wir finden fast gar keine langen Reden, Dialoge und subjektive Betrachtungen, die der Historia Monachorum Rufins und vor allem Kassians Collationen (und Institutionen) den Charakter aufprägen. Was wir hier haben, ist tatsächlich Rohstoff mündlicher Ueberlieferung.

Ein Vergleich mit unserer synoptischen Evangelienliteratur kann das besonders klar machen. Wir sind im allgemeinen überzeugt, in ihr den ziemlich unmittelbaren Niederschlag mündlicher Ueberlieferung vor uns zu haben. Aber wie viel geformter ist doch schon diese Tradition. Wir besitzen im Markusevangelium doch bereits eine recht kunstvoll gestaltete Vita. Wir haben in den Logien Reden, deren konglomeratartige Zusammensetzung aus einzelnen Logien zwar deutlich ist, aber eben doch zumeist Reden, nicht einzelne Logien. Es liegt bereits ein ziemlich umfangreicher literarischer Prozeß zwischen der ursprünglichen mündlichen Ueberlieferung und unsern Evangelien. In den Apophthegmata aber tritt uns der Rohstoff mündlicher Ueberlieferung in noch ganz anders greifbarer Gestalt entgegen. Was wir als den Grundstock unserer evangelischen Ueberlieferung erst suchen müssen, die einzelne Anekdote, das einzelne Logion, das einzelne kleine Zwiegespräch, die einzelne Parabel, das tritt uns hier alles in greifbarer Wirklichkeit entgegen. Unverbunden miteinander, in beliebiger Anordnung durcheinandergewürfelt, später erst allmählich in kleineren und größeren Sachgruppen zusammengestellt, aber fast immer so, daß die einzelnen kleinen Einheiten unzerstört bleiben, stehen die hunderte und aber hunderte Fragmente der mündlichen Tradition da.

Ich versuche ein kurzes Bild von dem Reichtum und der Eigenart dieser mündlichen Ueberlieferung zu geben. Da haben wir zuerst die charakteristische

kleine Einzelanekdote, ein echtes Kind des Augenblicks, aus dem Moment geboren, den Moment festhaltend, ohne irgendwelche aufdringliche Tendenz, voller Lebendigkeit, mit der vollen Freude des Erzählers am Stoff erzählt. Ich zitiere das eine oder andere Beispiel, es beliebig aufgreifend. Eine auch nur einigermaßen erschöpfende Behandlung des Stoffes müßte zu einer Darstellung des sketischen Mönchtums selbst führen und würde den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit sprengen. Daniel, der Schüler Arsens, erzählt (Arsen 23): Ich befand mich einst in der Nähe des A. Alexander. Der wurde von Schmerzen ergriffen und streckte sich vor Schmerz und schaute nach oben. Es traf sich aber, daß der selige Arsenios kam, um mit ihm zu reden, und er sahe ihn (von weitem), wie er sich dehnte. Wie er nun mit ihm redete, sagt er zu ihm: Wer war denn der Weltmensch (κοσμικός), den ich eben sah? Spricht zu ihm der A. Alexander: Wo hast du ihn gesehen? Und er sprach: Wie ich vom Berge herabstieg, schaute ich auf die Höhle hier und sah jemand sich dehnen und nach oben schauen. Und er fiel vor ihm nieder (ἔβαλεν αὐτῷ μετάνοιαν) und sprach: Verzeih mir, ich war es. Der Schmerz bewältigte mich. Und der Greis spricht zu ihm: Also du warst es!? Trefflich! Ich dachte, daß es ein Weltmensch war und deshalb fragte ich. — Anton 18 wird folgende lebendige kleine Geschichte erzählt. Brüder aus der Sketis kommen zum heiligen Anton und treffen unterwegs einen unbekannten Greis. Sie reden viel miteinander über die Worte der Väter, aus der Schrift, über ihr Handwerk, der fremde Bruder schweigt. Wie sie zu Anton kommen, sagt dieser zu ihnen: Ihr habt eine treffliche Reisegesellschaft (συνοδία) gehabt in diesem Greise. Er sprach aber auch zu dem Greis: Treffliche Brüder hast Du gefunden, Abbas. Der Greis antwortet: Trefflich sind sie, aber ihr Stall hat keine Tür und wer will geht hinein und löst den Esel! Von Makar wird (G 31) erzählt: Wenn ein Bruder mit Furcht zu ihm kam, als zu einem heiligen und großen Greise, dann sprach er nicht mit ihm. Wenn aber jemand kam und ihn verächtlich behandelte: Abbas, als Du Kameltreiber warst und Natron stahlst und es verkauftest, haben Dich da die Wächter nicht geprügelt? — wenn jemand so zu ihm sprach, antwortete er mit Freuden, wenn einer ihn fragte. — „Abbas Petros und Epimachos waren Genossen in Raithou. Als man in der Kirche aß (Agape!), zwang man sie, zum Tisch der Alten zu kommen. Und mit viel Widerstreben ging A. Petros allein. Und wie sie aufstanden, spricht Epimachos zu ihnen: Wie wagtest Du es, zum Tisch der Alten zu gehen? Der aber antwortete: Wenn ich mich mit Euch zu Tisch gesetzt hätte, dann hätten die Brüder mich als einen Alten ermahnt, zuerst das Dankgebet zu sprechen, und ich hätte als der Größere unter Euch gegolten. Nun da ich zu den Vätern ging, war ich der kleinste von allen und wurde demütig in meinem Sinn. (Petros Pionites 3). — „A. Theodoros verweilte einst bei den Brüdern der Sketis [1]). Und da sie aßen, nahmen sie ehrfürchtig die Kelche unter Schweigen und sprachen nicht: Erlaube (mir) (συγχώρησον). Und A. Theodoros sprach: Die Mönche haben ihren feinen Anstand (τὴν εὐγένειαν) verloren, zu sprechen: Erlaube mir" — IV 56. „Es kam ein Greis zu einem andern. Der aber befahl seinem Schüler: Bereite uns ein kleines Linsengericht, und er tat es. Und brocke Brot hinein. Und er tat es. Und sie verharrten so bis zum andern Tage um die sechste Stunde

1) Theodor 6. Im Text Coteliers steht hier nur εὐκαίρησέ ποτε ὁ 'Α. Θεόδ. μετ' αὐτῶν. Eine Handschrift bringt die oben zitierte Ergänzung. Der Text Coteliers wird wohl das Ursprüngliche haben. G hat hier eine Anekdote aus einem andern Zusammenhang gebracht, der durch die Redaktion zerstört wurde.

und redeten von geistigen Dingen. Wieder sprach der Greis zu seinem Schüler: Mach uns ein kleines Linsengericht, mein Sohn. Der antwortete: Ich habe es schon gestern bereitet. Und so standen sie auf und aßen." Sisoes 27: „Es saß einst der A. Sisoes in seiner Zelle. Und als sein Jünger anklopfte, schrie der Greis: Fort mit Dir, Abraham, tritt nicht ein, die Dinge hier dulden keinen Aufschub". (ἄρτι οὐ σχολάζει τὰ ὧδε!)

Ich könnte noch beliebig so weiter fortfahren. Dutzende und aber Dutzend von Beispielen würden hinzuströmen [1]). Aber ich denke, der Eindruck, den ich habe erzielen wollen, ist schon erzielt. Mit greifbarer Lebendigkeit steht in diesen kleinen Momentphotographien das Leben und Treiben der sketischen Mönche vor uns: Wir sehen sie vor Augen: in der Einsamkeit der Zelle, beim gegenseitigen Besuch, in geistigem Gespräch vertieft, in ihrer ganzen erbarmungslosen Strenge und Hingabe an die Sache, doch wieder einem kräftigen Scherzwort nicht abgeneigt, der Schüler in ehrerbietiger Demut dem Meister gegenüber, wir belauschen sie bei der feierlichen gemeinsamen Mahlzeit mit ihrem ausgebildeten Zeremoniell . . . Man kann wahrhaftig weite Strecken der vita Antons, der Historia Lausiaca, der Historia Monachorum, der Collationen Kassians durchwandern, ehe man nur eine von diesen ganz konkreten und intimen Skizzen findet. Es wäre eine außerordentlich reizvolle Aufgabe, in religionsgeschichtlicher wie kulturhistorischer Beziehung den Stoff, der in den Apophthegmata verborgen liegt, zu einem lebendigen und zusammenhängenden Bilde zu gestalten.

Neben die Anekdote tritt in unserer Ueberlieferung das einzelne Logion. Das Logion spielt überhaupt im Kreise der sketischen Brüder eine ungeheure Rolle. Unzählige Male lesen wir in der Ueberlieferung, daß der jüngere Bruder zum ältern kommt mit der Bitte, daß er ihm ein Wort sage. Immer wieder begegnen dieselben stereotypen Formeln [2]): εἰπέ μοι λόγον ἵνα σωθῶ, — τί ποιήσω ἵνα σωθῶ — δός μοι μίαν ἐντολήν — εἰπέ μοι ῥῆμα ἵνα σωθῶ — ἠρώτησεν περὶ ζωῆς — ἀξιοῦντες λόγον τινα σύντυμον καὶ σωτήριον ἐν κλήρου τάξει (in Gestalt einer Erbschaft καταλιπεῖν αὐτοῖς Kassian 5). Die Bitte wird mit ungeheurer Dringlichkeit vorgetragen: παρεκάλεσεν ὁ Ἀ. Ποιμὴν αὐτὸν (τὸν Ἀ. Μακάριον) μετὰ πολλῶν δακρύων· εἰπέ μοι ῥῆμα ἵνα σωθῶ (Makar 25). Und der so angeredete Abbas läßt sich oft lange nötigen, ehe er den Logos spricht. Nur widerwillig läßt er sich in seiner Arbeit stören: tue, was Du mich tun siehst. Er verweist auf die Schrift, in der alles geschrieben steht. Er läßt den Bruder stehen und tagelang um den Logos betteln [3]). Es hat mit diesem Logos eine besondere Bewandtnis. Es steckt die Ueberzeugung dahinter, daß es eine Gabe des Geistes ist, wenn ein Bruder einen wirksamen Logos zu sprechen versteht. Wenn der jüngere Bruder zum älteren kommt: Abba, sage mir ein Wort, — so erkennt er diesen damit als Pneumatiker an. Er lauscht dem Orakel des Pneumatikers. Eine charakteristische Erzählung macht das ganz klar: „Es sprach einst Abbas (!) Moses zu dem Bruder Zacharias: Sage mir, was ich tun soll. Wie der das hörte, warf er sich zu Boden ihm zu Füßen und sprach; Du fragst mich, Vater? Spricht zu ihm der Greis: Mein Kind Zacharias, ich sah den heiligen Geist auf Dich kommen und daher werde

1) Ich erinnere an die oben mitgeteilte höchst lebendige Erzählung G Serapion 4.

2) Ich greife aufs Beliebige heraus: Achila 5, Ares 1, Bessar. 10, Biare 1, Daniel 2, Euprepos 4. 7, Zachar. 1. 3, Eleias 8, Theophil 2 (Pambo wird ermahnt: εἰπὲ ἕνα λόγον τῷ Πάπᾳ [dem Erzbischof Theophilos], ὅπως ὠφεληθῇ), Hierax 1, Makar 2. 28. 41, Moses 6, Matoes 11. 12, Poimen 69, Pistos.

3) Ammoe 4, Theodor 3, Pambo 14 (vgl. Theophil 2), Sisoes 35. 45, Serapion 2, Or 7.

ich gezwungen, Dich zu fragen" (Zach. 3). Es soll hier begründet werden, daß ausnahmsweise der ältere den jüngeren Bruder [1]), der 'Αββᾶς (Πατήρ) den ἀδελφός fragt. Er tut das, weil er sich überzeugt hat, daß er Geistesträger, πνευματικός, ist. Das Wort des Abbas gilt als Orakelwort. Germanus sagt bei Kassian, Collatio VII 7, daß die Brüder den unzähligen feindlichen Dämonen nicht widerstehen könnten, nisi . . . vestris sententiis velut coelestibus animaremur oraculis [2]). PJ X 95 wird erzählt: Narraverunt quidam patrum de quodam sene magno, quia si veniebat aliquis interrogare eum sermonem, ille cum magna fiducia dicebat: ecce ego suscipio personam Dei et sedeo in sede judicii, quod ergo vis ut faciam tibi [3]). Dieser Respekt vor dem pneumatischen Wort spiegelt auch das Wort des Esaias an Ammoe wieder: κἂν λόγον μοι λαλήσῃς ἀγαθόν, ὡς ῥομφαίαν αὐτὸν ἔχω (Ammoe 2). Und ein solches Logion wird nun andrerseits von dem Bruder, der es hört, mit der größten Ehrfurcht aufgenommen. Es wird von Poimen erzählt, daß er einst zu einem Greise gekommen sei und ihn wegen dreier Anliegen befragt habe. Wie er zu seiner Zelle zurückkehrte, habe er gemerkt, daß er eine von den drei Antworten vergessen habe. Da habe er seine Hand, die schon auf dem Türriegel lag, zurückgezogen und sei den sehr weiten Weg zum Greise zurückgewandert. ἔλεγεν δὲ αὐτῷ ὁ γέρων· Ἀγγέλων Ποιμήν· καὶ λαληθήσεταί σου τὸ ὄνομα ἐν πάσῃ γῇ Αἰγύπτου [4]).

Man kann von hier aus leicht verstehen, daß das Logion eine so ungeheure Rolle in der Ueberlieferung der sketischen Mönche spielt. Man kann verstehen, wie diese Logien, so unscheinbar sie uns auch oft vorkommen, treulich behalten und weitergegeben wurden. Man begreift die merkwürdige Zähigkeit, mit der in der Tradition dem einzelnen Abbas seine Logien gewahrt wurden, so daß in der weitverzweigten Ueberlieferung Dubletten und Uebertragungen, oder ein gänzliches Verschwinden des Namens, so häufig das alles vorkommt, doch die Ausnahmen in der Masse des Materials darstellen. Sehr bald wird eben auch zu der mündlichen Ueberlieferung die schriftliche hinzugekommen sein. Man wird auf Tafeln und Tagebüchern die ῥήματα der Väter eingetragen haben [5]). Von Theodor von Pherme 3 wird erzählt, er habe sich geweigert, einem Bruder, der ihn drei Tage lang bat, ein Wort zu sprechen: φύσει οὐκ ἔλεγον αὐτῷ· πραγματευτὴς γάρ ἐστι, καὶ εἰς ἀλλατρίους λόγους θέλει δοξάζεσθαι. Da begegnen wir also schon einem gewerbsmäßigen Sammeln von Väterworten. So ist das Logion charakteristisch für die Ueberlieferung des sketischen Mönchtums und gerade für dieses. Diese Fülle von Wortüberlieferung kehrt außerhalb dieses Kreises nirgends wieder. Man vergleiche nun mit den Apophtheg-

1) Eine parallele Szene Zachar. 1: Hier spielt sie zwischen Makar und Zacharias. Auf die erstaunte Frage des Zacharias antwortet Makar: πληροφοροῦμαι (gemeint ist die göttliche wunderbar gewirkte Ueberzeugung, — ein häufig vorkommender Sprachgebrauch) εἰς σὲ τέκνον Ζαχαρία· Ἔστι γάρ ὁ νύσσων με τοῦ ἐρωτῆσαί σε. Zachar. 2 wird erzählt, wie Moses den Geist auf Zacharias herabkommen sah.

2) Vgl. XVII 30 2: Hac beatissimi Joseph institutione atque doctrina velut divino oraculo confirmati.

3) Dieser Auffassung entspricht übrigens auch die pessimistische Antwort, welche Makar 25 dem Poimen auf seine Bitte um ein ῥῆμα gibt: τὸ πρᾶγμα ὃ ζητεῖς, ἀπῆλθε νῦν ἀπὸ τῶν μοναχῶν. In der Dublette unter Φίλιξ (Felix-Makar) heißt es deutlicher: ἦρεν ὁ θεὸς τὴν χάριν τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν γερόντων. Es erfordert pneumatische Begabung ein Logion zu sprechen. Seltsam ist es, daß diese pessimistische Aeußerung gerade einer der ältesten Autoritäten, dem Makar, in den Mund gelegt ist.

4) Poimen 1. Vgl. auch die ähnliche Erzählung Joa. Kolob. 18.

5) Antonios wird schon die Mahnung an die Brüder, Tagebücher zu führen in den Mund gelegt: ἕκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα ὡς μέλλοντας ἀλλήλους ἐπαγγέλλειν σημειώμεθα καὶ γράφωμεν.

mata auch die Historia Religiosa des Theodoret, die Plerophorien des Joannes Rouphos oder das Leimonarion des Moschos oder die Mönchsgeschichten des Johannes von Ephesus (commentarii de beatis Orientalibus) und so vieles andere, um den Abstand zu erkennen. Wie hat hier überall die Wunderlegende, der Visionsbericht, die Darstellung dogmatischer Kämpfe, die ausführliche Beschreibung bizarrster Askese das Logion und auch die konkrete kleine Anekdote zurückgedrängt. Es ist charakteristisch, wie bei Joannes Moschos noch des öfteren, aber namentlich dann, wenn er mit seinem Bericht auf das Gebiet des sketischen Mönchtums gelangt, die alte Form der Logienüberlieferung wieder auftaucht [1]), und wie Kyrill von Skythopolis die Reden seines Helden mit Entlehnungen aus dem sketischen Gerontikon speist [1]).

Wir weisen, um uns diese mündliche Ueberlieferung in ihrer Breite zu vergegenwärtigen, noch auf einige Formen oder Nebenformen des Logions hin. Dem Logion zur Seite tritt natürlich sehr häufig das kurze Gespräch in Frage und Antwort. Der Bruder spricht nicht nur die Bitte aus: Sage mir einen Logos, sondern er stellt eine bestimmte Frage und der Greis antwortet. Von einem Bruder befragt — antwortete der Greis, so lesen wir es unzählige Male. Aus Rede und Gegenrede kann sich dann ein kleiner Dialog [2]) entwickeln. Aber allzu umfangreich wird dieser nie. Da versagen natürlich die Kräfte mündlicher Tradition.

Als eine besondere Form des Logions tritt uns auch hier die Parabel entgegen. Die Parabel ist diejenige Gestalt mündlicher Ueberlieferung, in der auch längere Ausführungen eines Redners erhalten bleiben können. Die parabolische scharf geschliffene Form gewährt die Möglichkeit der gedächtnismäßigen Ueberlieferung. Die Kunst in Parabeln zu sprechen ist ein Charakteristikum der volkstümlichen Rede besonders im Orient. So war es im Zeitalter Jesu, so ist es auch bei den Mönchen der sketischen Wüste. Es ist erstaunlich, wie reich deren Ueberlieferung an treffsicheren und guten kleinen Parabeln ist. Und es würde sich lohnen, einmal die Parabelsprache dieser Mönche näher zu untersuchen, die Umwelt, in welcher diese ägyptischen Fellachen lebten, würde uns in plastischer Lebendigkeit vor die Augen treten. Reichen Stoff bieten schon allein die 187 Logien des Poimen. Die von Amélineau herausgegebene koptische Sammlung Vertus de St. Macaire (S. 58/59) ist auf weiten Strecken eine Parabelsammlung. Und aus demselben Kreise wie diese Sammlung müssen auch die auf den Namen Makars gehenden Homilien stammen (S. 59 Anm. 1), die ebenfalls voll von Gleichnissen und gleichnisartigen Wendungen sind. Von Horsisi, dem zweiten Nachfolger Pachoms, wird in der Pachomüberlieferung [3]) ausdrücklich hervorgehoben, daß er in der Parabelrede besonders bewandert gewesen sei und zwei von seinen Parabeln sind von dorther in die Sammlung der Apophthegmata übergegangen. In dieser Welt voll orientalischer Lebendigkeit finden wir übrigens auch die parabolische Handlung wieder, die uns vom alten Testament her vertraut ist, während sie in Jesu Leben keine Rolle spielt. Als man einmal den A. Moses in die Versammlung holen ließ, die über einen gefallenen Bruder richten sollte, da füllte er einen durchlöcherten Korb mit Sand, lud ihn sich auf die Schulter und erschien in der Versammlung. Sie sprachen zu ihm: was bedeutet das? Der Alte aber sprach zu ihnen: „Meine Sünden fließen

1) Vgl. c. 55. 69. 74. 110. 113. 115. 144. 152. 168. (?) 208. 212, vgl. etwa noch c. 12. 52. 64. 130. 156. 159.
2) Vgl. z. B. Anton 3. 6. Agathon 1. 14. (20.) 29. Ammun Nitr. 2.
3) Vgl. die Vita in den Acta Sanctorum c. 76. 80.

hinten von mir herab und ich sehe sie nicht. Und so kam ich heute, fremde Sünden zu richten[1])!" Die Parabel gleitet natürlich sehr oft in die Allegorie hinüber. Und besonders bizarre Allegorien können dann wiederum als Traum erzählt werden, oder tatsächlich aus Traumerlebnissen oder visionären Erfahrungen entstanden sein. Ein gutes Beispiel liefert z. B. Arsen 33. —

Die Parabel gilt übrigens wie das pneumatische Logion, als das geistige Eigentum des Abbas, der sie gesprochen. S* 343 finden wir den Bericht: Ein Alter traf einen Bruder, wie er inmitten seiner Brüder ein Gleichnis vorbrachte, das nicht das seine war, und er sprach: „Wie magst du Vater an einem Orte wandeln, der dir nicht gehört!"

Diese Notiz mag uns darauf hinführen, daß unter den Parabeln der sketischen Mönche manches Gut verborgen sein wird, das von ihnen nicht selbst geprägt, sondern aus der Außenwelt übernommen ist. Das Thema der Wanderparabel harrt allerdings noch ganz der umfassenden Bearbeitung z. B. auch für die Parabeln Jesu. Hier mag nur eine interessante Beobachtung mitgeteilt werden. So ein echtes Wanderstück ist die Parabel von den drei Freunden, die einem Mann auf seinem Gang zum Königspalast das Geleit geben, Poimen 109. Sie findet sich nämlich unter den Parabeln von Barlaam-Joasaph-Romanes[2]), repräsentiert also indisches Gut. Die Deutung der drei Freunde variiert natürlich dem Milieu entsprechend. In den griechischen Handschriften von G finden sich bereits zwei Varianten. Die drei Freunde sind nach der einen: ἄσκησις, ἁγνεία, ἐλεημοσύνη, nach der andern (cod. Colbertinus): ἄσκησις, ἁγνεία, ὑπακοή (!) Beachtenswert ist übrigens, daß die Parabel ausdrücklich einem κοσμικός in den Mund gelegt, und damit die Entlehnung deutlich gemacht wird.

Eine weitere Gattung von Logien beschäftigt sich mit der Schrift, bringt ein Schriftzitat oder eine Schriftdeutung. Aber es muß hervorgehoben werden, daß die Aussprüche dieser Art nicht allzuhäufig sind. Man muß sich immer gegenwärtig halten, daß viele dieser Mönche des Lesens kaum kundige ἄγροικοι waren. Was sie von der Schrift wußten, wird vielfach von dem herstammen, was sie in den gottesdienstlichen Vorlesungen hörten. Vor allem waren natürlich die Psalmen ihnen aus ihren συνάξεις vertraut. Es ist allerdings schon ziemlich häufig von Büchern und Bücherbesitz die Rede, aber da besonders, wo der Verzicht auch auf diesen kostbaren Besitz empfohlen wird[3]). Es wird vor dem bloßen Besitz prachtvoller Bücher gewarnt: Prophetae conscripserunt libros, patres autem nostri venerunt post eos . . et iterum successores illorum commendaverunt eos memoriae. Venit autem generatio haec, quae nunc est, et scripsit ea in chartis atque membranis et reposuit in fenestris otiosa. — Aber es finden sich demgegenüber eine Reihe von charakteristischen Aeußerungen, die zeigen, daß man dem Schriftstudium mit seinen Gefahren mißtrauisch gegenüberstand und sich lieber an den einfachen Worten der Väter geistig nährte oder erbaute. Ammun. Nitr. 2 heißt es: ἐὰν οὖν γένηται ἀνάγκη λαλῆσαι μετὰ τοῦ πλησίον, θέλεις λαλήσω ἐν ταῖς γραφαῖς ἢ ἐν τοῖς λόγοις τῶν γερόντων; λέγει ὁ γέρων· εἰ οὐ δύνασαι σιωπᾶν, καλόν ἐστι μᾶλλον ἐν τοῖς λόγοις τῶν γερόντων, καὶ μὴ ἐν τῇ γραφῇ· κίνδυνος γάρ ἐστι οὐ μικρός[4]). Charakteristisch ist es, wie sich selbst der gebildete Römer Arsenios auf dieses Milieu einstimmte: διηγήσατο δὲ

1) Vgl. Moses 2 und die Dublette Pior 3. Dazu etwa: Anton 20, Esaias 5, Joseph 1, Makar 23, Olympios 2, Poimen 28, Pambo 2, III* 16 u. a.

2) Vgl. Migne Patrol. Graeca 96, cap. 13.

3) Vgl. Theodor 1. 29, Gelasios 1, Agathon 22, Achilos 5, Epiphan 8. 9 (u. ö.), R 70 usw.

4) Paulos Euergetinos 409 d stehen Schrift und Väter nebeneinander: ἐν λόγοις θείοις τρυφήσωμεν καὶ ἐν διηγήμασιν ἁγίων πατέρων ἑορτάσωμεν. Ebenso Anton 18 (S. 78).

ὁ Ἀ. Δανιὴλ περὶ αὐτοῦ, ὅτι οὐδέποτε ἤθελε λαλεῖν τι ζήτημα ἐκ τῆς γραφῆς καίπερ δυνάμενος λαλῆσαι εἰ ἤθελεν. ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστολὴν ταχέως ἔγραψεν. (Arsen 42). Einen fremden Besucher, der aus der Schrift mit ihm περὶ πνευματικῶν καὶ οὐρανίων zu reden beginnt, gönnt Poimen kein Wort. Er ist von oben, ich von unten! Erst als der Bruder fragt, wie er seine Leidenschaften beherrschen könne, läßt er sich in das Gespräch ein (Poimen 8)[1]. Zenon (4), nach der Deutung einer Hiobstelle gefragt, antwortet zunächst: ἀφῆκαν οἱ ἀδελφοὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ περὶ τῶν οὐρανῶν ἐρευνῶσιν. Euagrios Praktika 92 überliefert, daß der heilige Anton einem Weisen, der ihn fragte, wie er es ohne den Trost der Bücher aushalte, geantwortet habe: „Mein Buch, o Philosoph, ist die Natur der Dinge, und das ist zugegen, so oft ich das Wort Gottes lesen will"[2]. Ganz so modern wird sich der heilige Anton wohl nicht geäußert haben, aber die Antwort charakterisiert doch die Stimmung dieser Mönche nicht ganz unzutreffend. Diese Frömmigkeit der sketischen Mönche lebt nicht vom Buche, und demgemäß ist auch das schriftgelehrte Logion noch verhältnismäßig selten. Fast scheint es so, als wenn man beobachten könnte, daß in der späteren Zeit die Beschäftigung mit der Schrift eine stärkere geworden ist. Unter den Sprüchen Poimens findet sich eine ganze Reihe dieser Art[3].

Und noch eines muß erwähnt werden. In den Logien und Erzählungen dieser Mönche spielt das Dogma noch gar keine Rolle. Dieses Mönchtum der sketischen Wüste ist noch ganz undogmatisch. Man legt im allgemeinen Wert auf Rechtgläubigkeit und will rechtgläubig sein. Es wird von A. Agathon (G 5) erzählt, daß er jedes Schimpfwort leicht ertrug, nur nicht den Vorwurf: Du bist ein Häretiker. Von ihm hieß es deshalb: μεγάλην διάκρισιν ἔχει. Aber was rechtgläubig sei, darum hat man sich in diesen Kreisen wenig gekümmert. Wenn des Theophilos Bekämpfung des Antropomorphismus eine so große Erregung bei den sketischen Mönchen hervorrief (Kassian, Coll. X), so handelt es sich hier eigentlich nicht um das Dogma, sondern um eine Lebensfrage für die von der Gottesschau lebende enthusiastische Frömmigkeit. Hier und da scheinen die bekannten Melchisedekspekulationen die Köpfe der sketischen Mönche interessiert zu haben. Es wird Kopri 3[4] berichtet, daß dieser einst zu einer Versammlung in der Sketis gerufen wurde, wo man über diese Frage disputierte. ὁ δὲ τύψας τὸ στόμα αὐτοῦ... εἶπεν οὐαί σοι Κόπρι· ὅτι ἃ ὁ θεὸς ἐνετείλατό σοι ποιῆσαι, ἐγκατέλειπες, καὶ ἃ οὐ ζητεῖ, παρά σου ἐρευνᾷς. — Hier und da wird auch ein häretisches Mönchtum bekämpft, asketische Meletianer, Eucheten und Messalianer[5]. Aber derartige Erzählungen von dogmatischen Kämpfen, wie sie Gelasios 2—4 erzählen, gehören nachweisbar (S. 35) der spätesten Schicht in G an und sind in unserer Ueberlieferung ein ganz fremdartiges Element. Zu der ebenfalls sicher späten Vision Phokas 1, in der einem Mönch die Offenbarung über die Rechtgläubigkeit der dyophysitischen Kirche zuteil

1) Vgl. Pambo 9. Dessen Zögern, wenn er nach einem λόγος γραφικὸς ἢ πνευματικὸς gefragt wurde.

2) In den unter dem Namen Antons in G erhaltenen Logien wird freilich der Gedanke an die Schrift besonders betont. Anton 3: ὅπερ ἂν πράττεις, ἔχε ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν τὴν μαρτυρίαν vgl. Anton 17. 18. 19. 26 u. ö. Es scheint mir dies neben anderem ein Beweis zu sein, daß die Anton-Logien nicht zu dem besten Material der sketischen Ueberlieferung gehören. Wir haben hier ja auch gar keine sketische Tradition im eigentlichen Sinne. Allerlei gute Gedanken und Lehren hat man in diesem Kreis später dem Anton in den Mund gelegt (s. oben).

3) Vgl. auch die vielen Ausführungen über die Schrift in den der Literatur angehörigen Sprüchen des Epiphanios und der Sygkletike.

4) Vgl. Daniel 8, Epiphan. 5.

5) Vgl. den interessanten Bericht Sisoes 48 und die Schilderung des Eucheten Loukios 1

wird, gesellen sich (von G S PJ bezeugt) die dogmatischen Visionen Daniel 7, 8 (über die rechtgläubige Auffassung des Abendmahls). Sie sind ebenfalls relativ spät, Daniel 8 wird bereits der Erzbischof Kyrill erwähnt. — Köstlich schildert uns eine Erzählung der koptisch erhaltenen Apophthegmata des Anton (Nr. 44), wie Anton bei dem Lehrvortrag des Athanasios einschläft! Ist die Geschichte erfunden, so bleibt sie eben doch charakteristisch für diese undogmatische Stimmung. Vortrefflich ist die Eigenart des sketischen Mönchtums in dem Logion B 203a zusammengefaßt: τὸ λαλεῖν περὶ πίστεως καὶ ἀναγινώσκειν δόγματα ξηραίνουσι τὴν καρδίαν· οἱ δὲ βίοι καὶ οἱ λόγοι τῶν γερόντων φωτίζουσι τὴν ψυχήν. Man vergleiche auch an diesem Punkt die Apophthegmata mit den Plerophorien des Joannes Rouphos, den Mönchsgeschichten des Johannes von Ephesos, den Biographien des Euthymios und des Sabas, — wir sind hüben und drüben in einer völlig andern Welt. Erst die durch das Chalkedonensische Konzil heraufbeschworenen Kämpfe haben die breite Masse des Mönchtums ergriffen und dieses dogmatisch gemacht.

Für die Güte unserer Apophthegmenüberlieferung spricht endlich, daß das Wunder und vor allem die breitausgesponnene Wundererzählung eine recht geringe Rolle in ihm spielen. Man schlage in PJ das Kapitel auf, in dem derartige Wundererzählungen gesammelt sind (II*): Wie außerordentlich gering ist sein Umfang (nur 17 Nummern!) gegenüber dem so mancher anderen Kapitel. Und die breit ausgesponnene eigentliche Wunderlegende fehlt fast noch ganz. Wunder werden natürlich hin und hererzählt. Daß der vollendete Mönch, der Abbas und Pneumatiker, Wunder verrichtet, ist feststehende Ueberzeugung. Aber diese Wunder halten sich vielfach in sehr bescheidenen Grenzen. Dämonenaustreibungen spielen auch hier eine besondere Rolle; aber mit ihnen sind wir nicht ferne von der tatsächlichen Wirklichkeit. Der Exorzismus war natürlich in erster Linie das Gebiet, auf dem der Wunderglaube und die Wunderkraft, in deren Besitz diese Mönche sich glaubten, sich betätigte. Im übrigen scheint man besonders das Leben der älteren schon der Vergangenheit angehörigen Väter mit Wundern ausgeschmückt zu haben. So haben die Erinnerungen an Makarios besonders den Nimbus des Wunderbaren erhalten. Derartige aneinandergereihte Wundererzählungen, wie sie sich unter Bessarion 1—5 finden, sind jedoch eine seltene Ausnahme in unserer Ueberlieferung. — Dann und wann setzt uns die Ueberlieferung noch in den Stand, das Werden und Wachsen einer Wundererzählung zu verfolgen. So wird Agathon 27 erzählt, wie dieser einst, als er in die Stadt gegangen war, seine Handarbeit zu verkaufen, einen Kranken auf der Straße fand. Da blieb der Greis bei ihm, mietete sich eine kleine Zelle, ernährte sich und den Kranken von seiner Hände Arbeit und blieb vier Monate, bis der Kranke wieder hergestellt war. Dieselbe Geschichte wird auch Agathon 30 erzählt. Aber hier ist der Kranke ein Engel geworden, der sich zum Schluß Agathon zu erkennen gibt: εὐλογημένος εἶ, Ἀγάθων, ὑπὸ κυρίου ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· καὶ ἄρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ οὐδένα εἶδεν. — Theodor 29 wird erzählt, daß drei Räuber in seine Zelle drangen und seine Sachen raubten. Wie sie ihm aber seine Bücher und sein Mönchsgewand[1]) nehmen wollten, da habe er seine Hand ausgestreckt und zwei von ihnen zu Boden geworfen, dann aber freundlich sein übriges Hab und Gut mit ihnen geteilt. Von demselben Theodor wird G 27 erzählt, daß er einst d r e i Dämonen, die in seine Zelle eindringen wollten, durch Zauberbann gefesselt, sie aber dann auf ihre Bitten wieder entlassen habe. Ich vermute, daß diese Er-

1) ὁ λεβιτὼν ὁ συνακτικός, das bessere Gewand, das der Bruder zum Gottesdienst anzieht.

zählung aus jener entstanden ist. Und verweise auf das Mittelglied zwischen beiden, auf Spyridon 1 die Geschichte von den gefesselten Dieben [1]).

Andere derartige Wunderlegenden sehen wir wandern und sich bald an diesen, bald an jenen Namen hängen. So ist, um nur ein oder das andere Beispiel herauszugreifen, das Motiv vom redenden Toten ein sehr beliebtes. Vom heiligen Abbas dazu aufgefordert, beginnt ein Verstorbener zu reden, um seinen Mörder anzugeben oder zu offenbaren, wo er ein bei ihm deponiertes Pfand, das zurückgefordert wird, verborgen hat [2]). Weit verbreitet ist auch die Erzählung, wie ein Heiliger in den ungerechten Verdacht kommt, sich mit einem Mädchen vergangen zu haben und wie dann die göttliche Gerechtigkeit durch wunderbaren Eingriff die Verleumder entlarvt [3]). Daß auf das Gebet des Heiligen der Regen vom Himmel herabströmt, wird von den heiligen Mönchsvätern ebenso gern berichtet, wie in jüdischen Wundererzählungen von den Rabbinen [4]). Und wie schon eben angedeutet wurde, sind diese Motive zumeist auch nicht innerhalb des Mönchtums erfunden, sie sind erkennbar von außen hereingewandert und übernommen. Und so werden nicht nur einzelne Motive herübergenommen, umgebogen und auf in Mönchskreisen berühmte Namen eingestellt, hier und da kommt es auch vor, daß eine interessante Geschichte aus einem fremden Milieu einfach herübergenommen wird, indem man sie irgendeinem heiligen Vater als Erzählung in den Mund legt. Am deutlichsten ist dies wohl bei der Legende von dem Edelstein des Hohenpriesters B 177b = S** 43. Wir haben es hier mit einer ausgesprochenen jüdischen Legende zu tun, die ihrerseits wieder mit älteren bekannten Motiven arbeitet. Sie wird wenigstens in S** den Mönchsvätern Abraham und Ares in den Mund gelegt [5]).

Aber das alles kann hier nur kurz gestreift werden, obwohl so manches zu näherem Eingehen verlockt. Hier soll ja vor allem das Negative hervorgehoben werden, eine wie geringe Rolle das Wunder und die um ihrer selbst willen erzählte Wunderlegende in den Apophthegmen spielen. Man vergleiche z. B. die Erzählungen der Historia Lausiaca und Rufins über die beiden Makare mit den griechisch (und koptisch) erhaltenen Makarapophthegmata, oder unsere ganze Sammlung wiederum mit den Plerophorien oder mit Joannes Moschos, der Unterschied springt ins Auge. Wir sind hüben und drüben in einer anderen Welt.

Dieselbe Beobachtung machen wir noch auf einem anderen Gebiet. Charakteristisch ist für die gesamte Mönchsliteratur der Bericht über V i s i o n e n, welche die Mönche erlebten. Wir stehen hier zunächst wieder ganz nahe bei der geschichtlichen Wirklichkeit. Der pneumatische Mönch ist auch Visionär. Das gehört mit zu seiner Ausrüstung, daß er den Menschen ins Herz zu schauen versteht, daß er πρόγνωσις hat, daß er verborgene Geheimnisse aufzudecken versteht, daß er entrückt wird und die Geheimnisse des Himmels und der Hölle schaut. Daraus entwickelt sich dann eine bestimmte Literaturgattung: der ausführliche Visionsbericht über die Zustände in Himmel und Hölle, über das

1) Vgl. noch II* 12 die gefesselten Dämonen Julians.

2) Makar 7, Milesios 1, Spyridon 2.

3) Makar 1, Nikon 1, (Revue de l'Or. Chrét 1902, p. 608), Hist. Laus. 70, die bekannte Erzählung von der heiligen Marina.

4) Moses 13, Xoios 2, vgl. meine Religion des Judentums² 425. 457.

5) Vgl. auch die ganz profane Erzählung, die S** 152 (= Joa. Moschos 182) einem A. Joseph in den Mund gelegt wird. — Auch die oben S. 74 besprochene Geschichte V 39 von der Versammlung des Teufels und seiner Untergebenen gibt sich vielleicht schon durch die Einleitung (Erzählung eines heidnischen Priestersohnes) als eine herübergenommene Wandererzählung, die ihren Weg bis zu Shakespeares Hexenszene im Makbeth genommen hat. Sie hat hier freilich ein spezifisch mönchisches Gewand erhalten.

Geschick der Seelen und ihre Trennung vom Leibe. Und neben dem Visionsbericht steht die Apokalypse, die visionäre Entschleierung der zukünftigen Schicksale der Menschheit. Von dieser Art Literatur ist in den Apophthegmata noch sehr wenig vorhanden. Der Geist, in dem man diese geheimnisvollen Dinge in den Kreisen des sketischen Mönchtums behandelte, war sehr viel zarter und keuscher. Einige Belege mögen die Behauptung beleuchten. Titoes 1 heißt es: „Sie erzählten von dem A. Titoes, daß, wenn er nicht schnell die Hände senkte, nachdem er sich zum Gebet erhoben hatte, sein Geist nach oben entrückt wurde. Wenn es sich nun traf, daß Brüder mit ihm beteten, beeilte er sich, schnell die Hände zu senken, damit sein Geist nicht entrückt werde und (dort oben) verweilte.“ „Als einst A. Titoes (in seiner Zelle) saß, war ein Bruder in seiner Nähe. Und unbewußt seufzte er (das pneumatische στενάζειν). Und bemerkte nicht, daß der Bruder in der Nähe war. Und er bat um Verzeihung und sprach: Vergib mein Bruder, ich bin noch kein Mönch, weil ich in Deiner Gegenwart seufzte!“ (Titoes 6). Silouanos (G 2) erlebt in Gegenwart der Brüder eine Vision; wie er aus ihr erwacht, bricht er in Tränen aus. Von seinem Erlebnis gibt er nur eine kurze Andeutung. Er sah viele Mönche (πολλοὺς τοῦ γένους ἡμῶν) in die Verdammnis wandern und Weltliche ins Himmelreich gelangen! „Sein Schüler Zacharias findet den Meister ἐν ἐκστάσει, seine Hände zum Himmel emporgestreckt. Er schließt die Tür wieder, kehrt in der sechsten und neunten Stunde zurück und findet ihn in derselben Haltung. In der zehnten Stunde findet er ihn ἡσυχάζοντα. Auf seine Frage τί ἔχεις σήμερον, antwortet er: ich war heute krank. Auf dringendes Bitten seines Schülers gesteht er: Ich war in den Himmel entrückt und sahe die Herrlichkeit Gottes und stand dort bis jetzt und wurde eben entlassen“ (Sil. 3). Auch Poimen, von seinem Schüler bei der Ekstase belauscht, läßt sich nur widerwillig herbei, sein Geheimnis preiszugeben: „Mein Geist war dort, wo die heilige Gottesmutter Maria steht und am Kreuz des Erlösers weint“ [1]) (Poimen 144).

Das ist die keusche und zarte Art, in der das sketische Mönchtum in seiner klassischen Zeit von den geheimnisvollen Erfahrungen der Ekstase redet; die Ehrfurcht vor der erlebten Wirklichkeit verhindert das Geschwätz darüber. Auf diesem Boden gedeiht die breite Erzählung von Visionen noch nicht. Die ausführlichen Visionsberichte mit dogmatischer Tendenz Phokas 1, Daniel 7. 8 gehören der spätesten Schicht der Ueberlieferung an. Die langen Erzählungen von der Jungfrau, der das Geschick ihrer Eltern im Jenseits offenbart wird (I* 15) und von dem Bischof, dem bei der Austeilung der heiligen Eucharistie die Gabe des Herzenskündigens verliehen wird (I* 16), sind nicht in den Kreisen des sketischen Mönchtums entstanden, sondern aus anderem Milieu aufgegriffene Legenden. Das ergibt sich schon daraus, daß die Träger der Geschichten keine sketischen Mönche sind. Die Erzählungen von geheimnisvollen Wanderungen von Anachoreten in ferne wunderbare Gegenden, in denen das Visionäre eine starke Rolle spielt (III* 10—12) und die dann teilweise auch mit dem Namen

1) Beliebt sind vor allem auch kurze Andeutungen von Visionen, die der heilige Abbas auf dem Totenbett erlebt: Agathon 29, Joseph 11, Sisoes 14 (besonders charakteristisch), Sisoes 49. (Vgl. überhaupt die auf dem Totenbett gesprochenen Logien Arsen 40, Bessarion 11, Benjamin 4, Isaak 11, Kassian 5, Pambo 8, Romanos.) Charakteristisch ist auch hier, daß Zacharias auf dem Sterbebett dem A. Moses, der ihn fragt, was er schaue, antwortet: Vater, ist es nicht besser, zu schweigen? Und er sprach: Ja mein Kind, schweige (Zachar. 5). — Eine besondere Klasse bilden ferner die visionären Erfahrungen, welche die Brüder beim eucharistischen Gottesdienst erleben. Hier spielt namentlich die Gabe des Herzenskündigens eine große Rolle. Vgl. Παῦλος ἁπλοῦς (G) I* 16, I* 17, S 281.

des Makar in Verbindung gebracht werden [1]), gehören der ursprünglichen Ueberlieferung der Apophthegmata nicht an [2]). Die in PJ vorliegende Apophthegmensammlung enthält bereits ein Kapitel (XVIII + I*) de praevidentia sive contemplatione, das beträchtlich umfangreicher ist, als das Wunderkapitel; aber sehen wir von dem eben besprochenen, kritisch bedenklichen Materal [3]) ab, das hier mit besonderer Vorliebe ausgesponnen ist, so enthalten doch die meisten noch übrigbleibenden Stücke eben keine Visionserzählungen, sondern nur kurze Andeutungen visionärer Erfahrungen. — Und hervorgehoben muß zum Schluß noch werden, daß die eigentliche visionäre Zukunftsweissagung in den Apophthegmata noch ganz fehlt. Auch hier vergleiche man, um den Abstand der Zeit und das Milieu zu begreifen, mit unserer Sammlung die Plerophorien und Joannes Moschos.

Und endlich, wie die literarisch stilisierte Legende und der literarische Visionsbericht in unserer Ueberlieferung zu den seltenen Ausnahmen gehören, es fehlt auch noch die Predigt, die lange Rede, fast ganz. Das ergibt sich ja aus dem Wesen der mündlichen Ueberlieferung. Eine Rede, eine Predigt kann nicht mündlich überliefert werden. — Wir können fast das Postulat aufstellen, daß, wo immer uns in unserer Sammlung ein derartiges längeres Predigtstück auftaucht, wir es mit späterem Gut und literarischer Entlehnung zu tun haben. So stammt die lange Ausführung Euagrios 1 aus Euagrios Rerum monach. rationes c. 9. So ist es sicher kein Zufall, daß die lange Gerichtspredigt Theophilos 4 nur in G erhalten ist, in allen älteren Zeugen sonst fehlt. Ebenso verhält es sich mit Isidor 9. Die Paränese Joa. Kolobos 34 ist ein spätes Wanderstück, das in der lateinischen Ueberlieferung unter dem Namen Moses-Silvanus steht, in den koptischen Vertus de St. Macaire unter diesem Namen auftaucht. Die kleine Rede Theodora 3 a ist einer Anekdote 3 b vorangestellt, deren gesonderte Existenz wir mit Hilfe der armenischen Rezension nachweisen können. So verschwinden hier bei näherer Betrachtung oft die geringfügigen Ausnahmen [4]).

Interessant sind auch die wenigen Fälle, in denen durch konglomeratartige Zusammensetzung weniger kleiner Stücke der Schein einer längeren zusammenhängenden Ausführung entstand, Fälle, welche an die Art der Zusammensetzung der Mosaiksteine mündlicher Tradition in unseren Synoptikern erinnern. Ich setze ein besonders markantes Beispiel hierher und markiere die einzelnen kleinen Abschnitte des Konglomerats Arsen 40: μέλλοντος τελεῦταν τοῦ A. Αρσενίου ἐταράχθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· καὶ λέγει αὐτοῖς· οὔπω ἡ ὥρα· ὅτε δὲ ἔλθη ὥρα, λέγω ὑμῖν.

κριθῆναι ⟨δὲ⟩ ἔχω μεθ' ὑμῶν ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ φοβεροῦ, ἐὰν δῶτε τὸ λείψανόν μου τινί· οἱ δὲ εἶπον· τί οὖν ποιήσομεν, ὅτι οὐκ οἴδαμεν ἐνταφιάσαι; καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ γέρων· οὐκ οἴδατε βαλεῖν σχοινίον εἰς τὸν πόδα μου καὶ ἄραί με εἰς τὸ ὄρος;

οὗτος δὲ ὁ λόγος τοῦ γέροντος ἦν· Ἀρσένιε, διὸ ἐξῆλθες;

λαλήσας πολλάκις μετεμελήθην, σιωπήσας δὲ οὐδέποτε.

---

1) Vgl. Makar G 2, Rufin, Hist. Monach. 28 (griechische Fassung Preuschen p. 87, 19 ff.), Historia Lausiaca c. 18, Reitzenstein, Historia Lausiaca und Hist. Monach. S. 174 ff.

2) Vgl. oben das über die kleine III* 10—12 aufgenommene Sammlung περὶ ἀναχωρητῶν Bemerkte. — Die unmittelbar folgenden Visionen III* 13. 14 über die verschiedenen Ausgänge der Seele stehen ebenfalls an einem kritisch verdächtigen Platze.

3) Dahin gehört auch die umfangreiche Erzählung Makar 3 = XVIII 9.

4) Vgl. noch die kleine Abhandlung N 81 = IV* 8 = S** 46—52. Längere Paränesen hie und da auch in S 119. 120 (aus einer Epiphanios-Ueberlieferung) 355. 381 f. 429. S* 130. Und so könnte man hier manches nennen. Die Grenzen zwischen Logion und Rede sind natürlich fließend.

ὡς δὲ ἐγγὺς ἦν τοῦ τελευτᾶν, εἶδον αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ κλαίοντα καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἐν ἀληθείᾳ, καὶ σὺ φοβῇ, πάτερ; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν ἀληθείᾳ· ὁ φόβος ὁ νῦν μετ᾽ἐμοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, μετ᾽ἐμοῦ ἐστιν, ἀφ᾽οὗ ἐγενόμην μόναχος· καὶ οὕτως ἐκοιμήθη.

Die Parallelen (s. Tabelle I) zeigen, daß es sich bei diesem Konglomerat in der Tat um einzelne Logien handelt, die in der Ueberlieferung der andern Zeugen bald hier bald dort zerstreut auftauchen[1]). Aehnliche Beobachtungen lassen sich z. B. bei Nisteroos 5 machen. Auch bei dem Konglomerat von Apophthegmen, das Appendix 5 (Migne 74, 378) und Armen. 10, 155 vorliegt (s. Tabellen V D und VII A[2]).

Von allen Seiten hat unsere Betrachtung wieder und wieder den ganz eigentümlichen Wert der Apophthegmenüberlieferung ergeben. Wir haben in ihr wirklich auf weiten Strecken den oft fast unmittelbaren Niederschlag mündlicher Ueberlieferung. Das einzelne Logion (den pneumatischen Spruch), das einzelne kleine Gespräch, den nicht zu umfangreichen Dialog, die einzelne Parabel, die einzelne Charakteranekdote, den kurzen Wunderbericht, in der überwiegenden Masse Stücke, deren Bewahrung durch das Gedächtnis im Bereich der Ueberlieferung liegt. Es fehlen so gut wie ganz oder nehmen wenigstens nur einen geringen Raum ein die ausführliche Legende, der literarisch aufgeputzte Visionsbericht, die Rede und Predigt.

Ich habe mir oft die Frage vorgelegt, ob wir nicht doch in unserer Sammlung zerschlagene Fragmente zusammenhängender literarischer Ueberlieferung vor uns haben, wie uns G ja zum Teil den Prozeß des Eindringens sonst schon vorhandenen literarischen Gutes zeigt. Könnten nicht vielleicht in unseren Sammlungen eine Reihe von Viten der verschiedenen Mönche vorliegen und diese fragmentartige Auszüge aus ihnen repräsentieren? Ich muß im allgemeinen wenigstens diese Frage verneinen Alle diese hunderte von kleinen Stücken stehen so sehr auf sich selbst, bedürfen so gar nicht einer Voraussetzung nach vorne oder einer Fortsetzung nach hinten, sind in sich so verständlich und abgerundet, daß eine derartige Hypothese schon dadurch sehr unwahrscheinlich wird[3]). Jedenfalls besitzen wir derartige Quellen nicht, soweit ich sehe. Die koptischen Stücke, die Amélineau im 25. Band der Annales du Musée Guimet gesammelt hat, enthalten entweder Apophthegmata einzelner Väter, die schon auf G zurückweisen (S. 57—60), oder Parallelsammlungen zu G, oder sekundäres Material[4]). Eines dieser Werke, das Leben des Joannes Kolobos, ist nach der

1) Vgl. noch etwa ähnliche Kompilationen verschiedener Sprüche (das Nähere zeigen die Tabellen) I 23 = Matoes 11. S 158. 587. 621. S* 342 S** 58. Appendix 15 (Migne 74, 381) usw.

2) Vgl. noch etwa I 23 = Matoes 11 und Parallelen.

3) Ich gestehe, daß ein Abschnitt wie Arsen 42 mit der Angabe der Lebensdaten des Arsen fast den Eindruck eines Auszuges aus einer Vita macht. Bessarion 12 mit der allgemeinen Schilderung seines Helden ist ebenfalls dem Apophthegmencharakter fremd. Auch diese Stücke sind ihrem Charakter nach in der ganzen Sammlung fast singulär.

4) Die Vita des Makar, die sich bei Amélineau p. 46—117 findet, ist für Amélineau eine primäre Quelle, die von einem Zeitgenossen des Makar und einem unmittelbaren Schüler des Anton stammen soll. Was er zur Bestätigung dieser seiner These beibringt, ist ganz ungenügend. Das Ganze ist eine Gedächtnisrede auf den heiligen Makar. Als deren Verfasser gibt sich ein Serapion (Serap ammon), ein Schüler des Anton, der den Makar gelegentlich von dessen Reisen zu Anton kennengelernt haben will und diese Bekanntschaft stark betont. Wie es zu dieser Erfindung gekommen ist, zeigt die Ueberschrift des Werkes (die man nicht mit Amélineau einfach beseitigen darf). Danach soll der Verfasser des Werkes der Bischof Serapion von Thmuis gewesen sein. Aus den Nachrichten, die wir von den nahen Beziehungen dieses Serapion zu Anton haben, ist hier also die Fiktion eines Schülers Antons Serapion geworden, der ständig in seiner Nähe weilt und ihn bestattet. So ist denn auch das Prunkstück der ganzen Erzählung, die Besuche des Makar bei Anton, bei dem der Er-

eigenen Aussage seines Verfassers vom Paradies der Väter abhängig. Es zeigt umgekehrt in geradezu klassischer Weise, wie aus dem Material der Apophthegmata umgekehrt eine Vita entstehen konnte. Die meisten Einzelstücke dieser Vita fanden wir in unserer Sammlung wieder. Der Verfasser hat außerdem eine Reihe fremder und anonymer Stücke — wieder aus den Apophthegmata — auf seine Helden übertragen. Er hat das Ganze ein wenig chronologisch geordnet, indem er die Erzählungen, in denen der Lehrer des Kolobos eine Rolle spielt, voranschickt, bis zu dessen Tode, dann die Erzählungen zusammenstellt, in denen der Bruder des Johannes neben ihm eine Rolle spielt, er hat die Erzählungen hier und da ein wenig sachlich gruppiert, hat einiges, was er aus der Kindheit und Jugend seines Helden noch überliefert fand, vorausgestellt, eine erbauliche Beschreibung seines Todes und seiner Bestattung angefügt. Und die Vita ist fertig. In ähnlicher Weise hat auch der Evangelist Markus aus der ihm vorliegenden mündlichen Tradition (die er vielleicht auch schon in ganz loser Aneinanderreihung des Stoffes schriftlich vorfand), das Leben Jesu komponiert. Nur daß hier doch schon etwas mehr Kunst und literarische Tendenz sich zeigt [1]).

Sind aber so die Apophthegmata der bald mittelbare bald unmittelbare Niederschlag mündlicher Ueberlieferung, so drängt sich noch ein anderes Problem auf, das wir bereits im Vorhergehenden und weiter oben gestreift haben: In welcher Sprache haben wir uns diese Ueberlieferung ursprünglich zu denken? Vor allem Amélineau [2]) hat dies Problem aufgegriffen und wiederholt darauf hingewiesen, daß die Ursprache der Apophthegmata koptisch gewesen sei und hat daraus den Schluß gezogen, daß die uns erhaltenen, von ihm beigebrachten koptischen Quellen von vornherein den Anspruch der Priorität auf ihrer Seite haben. Die Antwort ist m. E. nicht schwer. In Amélineaus Ausführungen ist Wahres und Falsches durcheinandergeworfen. Richtig ist daran, daß wir uns die große Masse dieser Sprüche und Erzählungen ursprünglich koptisch zu denken haben. Die Mehrzahl der sketischen Mönche waren koptische ἀγροῖκοι, und ihre Logien und Erzählungen sind koptisch gesprochen. So dürfen wir uns auch nicht wundern, daß es einem Sprachkenner wie Amélineau hier und da gelingt nachzuweisen, daß sich spezielle Wendungen der koptischen Sprache [3])

---

zähler sich in erster Person meldet, sofort verdächtig. Von einer nahen Beziehung des Makar zu Anton wissen die älteren Quellen gar nichts (Athanasios, Hist. Lausiaca, Rufin). Unsere Sammlung Makar G 4 setzt freilich eine solche voraus. Aber die Anton-Ueberlieferung unserer Sammlung ist ganz unzuverlässig. Die Nachricht aber, daß Makar von dem heiligen Anton das Mönchsgewand bekommen habe, ist sichtlich m. E. ein Anachronismus. Anton hat nicht wie der Abbas eines wohlorganisierten Koinobions das Mönchsgewand ausgeteilt. — Auch sonst macht die ganze Darstellung einen sekundären Eindruck, sie ist schon zu einer ermüdenden Breite ausgesponnen. Dieselben Motive (Berufungsvision, Besuch bei Anton, Kampf mit den Dämonen) werden zweifach und dreifach verarbeitet. Wie drastisch ist doch die Schilderung der Vergangenheit des Makarios, da er Kameltreiber in den Natronwerken der nitrischen Wüste war (G 31; s. oben S. 78). Und wie hat sich der Verfasser des Βίος Mühe gegeben, diese fatale Vergangenheit seines Helden zu überkleistern. Die der Länge der Erzählung gegenüber nicht sehr zahlreichen konkreten Einzelüberlieferungen der Vita lassen sich wenigstens zumeist in den Apophthegmata oder in der Historia Lausiaca nachweisen. Läßt sich die Vita auch nicht auf diese Quellen reduzieren, so ist sie doch von entschieden sekundärem Charakter. Einen Uebersetzungsfehler, welcher deren Herkunft aus dem Griechischen beweist, hat Chaîne l. c. p. 567 1 nachgewiesen.

1) Die Vita des Makarios Alexandrinos Amélineau p. 235—261 ist ein sekundäres Machwerk, auf Grund von Hist. Laus. 18 gearbeitet.

2) De Historia Lausiaca, Paris 1887, p. 28, 46—48. Annales du Musée Guimet XXV p. XIII ff. XLII—XLVIII u. ö.

3) Amélineau legt z. B. Gewicht darauf, daß sich die koptische Phrase „Dank Gottes und durch deine Gebete“ anstatt eines einfachen Ja, häufiger in unserer Literatur findet Annales XXV p. 219).

auch in unserer griechischen Tradition erhalten haben. Es kann ja gar nicht anders sein. Aber ebenso bestimmt ist nun auch die Behauptung aufzustellen, daß erst Griechen die ersten größeren schriftlichen Sammlungen dieser mündlichen Tradition entnommen haben. Die Sammlung G + NB ist von einem griechischen Sammler gemacht, er hat das ungeheure Material nach dem griechischen, nicht nach dem koptischen Alphabet gesammelt. Auch die Idee, den Stoff in einzelne Sachkapitel zu gliedern, wird in einem griechischen Kopf entstanden sein. Schon G hat damit begonnen; die Sammlung PJ, die diesen Gesichtspunkt am konsequentesten durchgeführt hat, ist auf Grund von G gearbeitet. Es mögen, bevor die Griechen sich an die Arbeit machten, kleinere koptische Sammlungen existiert haben. Das entzieht sich unserer Beobachtung. Aber wir sahen bereits [1]), alles koptische Material, das uns erhalten ist, ist mit größter Wahrscheinlichkeit als sekundär und also als Uebersetzung aus dem Griechischen anzusprechen. Es ist hier wie überall gegangen. Erst der Grieche bringt das Formtalent mit, eine Literatur zu gestalten, auch wenn sich die literarische Sammeltätigkeit in so bescheidenen Grenzen hält, wie bei den Apophthegmata. Athanasios hat die Vita des Anton geschrieben, und neben ihr sind uns aus den ursprünglichen koptischen Schülerkreisen keine Erinnerungen irgendwelcher Art aufbewahrt. Die Historia Lausiaca ist und bleibt ein durch und durch griechisches Werk. Von den griechischen Brüdern des Ordens ist die Vita Pachoms [2]) zum erstenmal gestaltet, die koptisch erhaltene Ueberlieferung, die zwar manches wertvolle Material [3]) noch hinzugebracht hat, hat sich im ganzen Aufbau, und darauf kommt es an, eng an das griechische Vorbild angelehnt und dieses von Anfang bis zu Ende als Rahmen der Darstellung benutzt.

Und wieder drängt sich uns der Vergleich mit unsern synoptischen Evangelien auf. Sie entstammen der aramäischen mündlichen Tradition. Die Literatur, die uns erhalten ist, ist eben doch griechisch. Das Markusevangelium ist und bleibt ein griechisches Evangelium, ein aramäischer Urmarkus ist Traum und Phantasie. Nur ein Grieche, resp. ein von griechischer Kultur erfaßter Jude hatte das Formtalent und die Gestaltungskraft, eine Vita Jesu zu schreiben. Selbst die Logien, so wie wir sie kennen, wie sie uns in Matthäus und Lukas vorliegen, sind eine griechische Schrift, und nicht eine reine Uebersetzung. Und darüber hinaus kommen wir mit unsern Mitteln nicht. Was wir vom Hebräerevangelium und Ebionitenevangelium wissen, reicht zu der Behauptung aus, daß wir es hier mit durchschnittlich sekundärem Material zu tun haben, das zunächst einmal aus dem Griechischen stammt.

Es ist immer dieselbe Erscheinung: Der Grieche erst schafft die Literatur, die einfachen orientalischen Kreise, aus denen die Ueberlieferung stammt, waren dazu nicht imstande. Und so hat auch im einzelnen der Grieche dieser Literatur den letzten Stempel aufgedrückt. Denn man wird bei dem Uebergang dieser Ueberlieferung von einer Sprache in die andere nicht eigentlich von Uebersetzung reden dürfen, sondern von einer freien Behandlung und Weitergabe eines noch flüssigen Stoffes. Und von vornherein wird man deshalb ver-

1) Für den Nachweis im einzelnen verweise ich noch einmal auf den vorzüglichen Aufsatz von P. M. Chaîne, Mélanges de la Faculté orientale Beyrouth. 1912. V, 2 p. 541—569.

2) Vgl. Ladeuze, Etude sur le Cénobitisme pakhomien, Paris 1898. — Meine eigenen Untersuchungen, deren von Ladeuze etwas abweichendes Ergebnis ich oben angedeutet habe, biete ich im 2. Buch dieser Studien.

3) So ist es auch möglich, daß in den koptischen Apophthegmata des Anton und des Makar noch manches Material aus mündlich-koptischer Ueberlieferung zu der zugrundeliegenden griechischen Sammlung sich hinzugefunden hat.

muten dürfen, daß man wirklichen Uebersetzungsfehlern nur höchst selten begegnen wird[1]). Aber freilich, dieser Stempel berührt nur die Oberfläche. Darunter bleibt der Charakter der ursprünglichen mündlichen Ueberlieferung einer andern Sprache. Es handelt sich ja hier um eine höchst einfache Tradition, um schlichte Erzählungen, um einfache kurze Logien. Diese Ueberlieferung verliert auch durch den Uebergang in eine andere Sprache nicht gar so viel von ihrem Charakter. Aber noch einmal, wirklich erhalten ist uns von der ursprünglichen Tradition in der originalen Sprache in beiden Fällen nichts.

Damit käme ich zu der Schlußfrage nach dem geschichtlichen Wort und der Bedeutung unserer Apophthegmenliteratur. Man wird diese und jene nicht leicht zu hoch einschätzen können. Was den geschichtlichen Wert der Ueberlieferung anbetrifft, so wird man dabei freilich eines beachten müssen. Man wird nicht verlangen dürfen, daß wir aus ihr noch getreue Charakterbilder der vielen einzelnen in ihr genannten Mönchsväter gewinnen können. Dafür ist die Ueberlieferung bei den meisten dieser Väter doch wieder viel zu dürftig. Auch müssen wir uns immer vor Augen halten, wie flüssig der Charakter dieser Tradition ist. Nicht bloß Wunderlegenden und Visionsberichte wandern, sondern auch die unscheinbare Anekdote und der einzelne Spruch und heften sich bald an diesen, bald an jenen Abbas. Und wenn wir auch oft staunen müssen, mit welcher Zähigkeit die Namen der einzelnen Autoritäten oft mit den unscheinbarsten Logien in den entlegensten Quellen unserer Tradition verbunden bleiben, so dürfen wir nicht vergessen, daß alle Ueberlieferung, die wir besitzen, doch bereits schriftlich fixiert ist und dahinter immer ein Zeitalter der viel flüssigeren mündlichen Tradition steht. Auch sind die einzelnen sketischen Mönche zumeist keine originalen Charaktergestalten, deren Herausarbeitung sich überhaupt verlohnte. Hier und da gewinnt man wohl den Eindruck einer eigenartigen Persönlichkeit, die hinter den einzelnen Apophthegmata steht — ich nenne etwa Arsenios den vornehmen Römer — aber im Grunde sieht doch einer dieser Asketen wie der andere aus. — Doch was unsere Quelle uns wirklich liefert, das ist das Bild dieses sketischen anachoretischen Mönchslebens als eines Ganzen. Das Leben und Treiben des ursprünglichen klassischen Anachoretentums, das noch keine Vermittelung mit dem koinobitischen Ideal eingegangen ist, wie das später so bald und überall geschah, das steht in einer fast unheimlich plastischen Lebendigkeit und Greifbarkeit vor uns. Ich wiederhole, daß ich es für eine der religionsgeschichtlich und kulturgeschichtlich in gleicher Weise reizvollsten und wichtigsten Aufgabe halte, dieses Gesamtbild einmal aus unserer Quelle, die bis jetzt über Gebühr vernachlässigt ist, herauszuarbeiten. Ich lege getrost Athanasios' Vita Antons, dieses Kunstwerk, bei dem die historische Wirklichkeit verloren ging, die Reisenovellen des Rufin und des Palladios und gar des Sulpicius Severus, die sämtlichen Werke Kassians, aus dessen langen Dialogen wir viel mehr über Kassians eigene asketische Frömmigkeit als über die des sketischen Mönchtums erfahren, die späteren vortrefflichen Viten des Euthymios und des Sabas, Vertreter eines geläuterten Mönchtums, das ohne Kenntnis des ägyptischen gar nicht begreifbar wird, ich lege das alles in die eine Wagschale und in die andere die Apophthegmata Patrum, und meine diese sinken und jene emporschnellen zu sehen. Ich stelle für die Geschichte des

1) Das hat sich m. E. bei den Synoptikern durch eine minutiöse Untersuchung herausgestellt. Was man hier an Uebertragungsfehlern beigebracht hat, bleibt in den allermeisten Fällen fraglicher Natur. Ich vermute, daß dasselbe Resultat sich bei den Apophthegmen ergeben würde.

ältesten Mönchtums überhaupt nur eine Quelle an Wichtigkeit neben die Apophthegmata, das wäre die erst noch aus den Quellen zu rekonstrierende Vita Pachoms (neben den regulae des Pachomordens). Was die Apophthegmata für die geschichtliche Erfassung des ägyptischen ältesten Anachoretenlebens bedeuten, das bedeuten Vita und Regulae Pachoms für die Geschichte des Koinobions. Daneben würde ich dann noch die asketischen Werke des Basileios stellen, ferner die Schriften und die Persönlichkeit des Euagrios, jener echt griechischen, vom Geist des Origenes und der Kappadokier getragenen Fremdlingsgestalt unter den sketischen Mönchen, des Beginners und Schöpfers der eigentlichen christlichen Mystik — und endlich die historia religiosa des Theodoret, die uns das von späteren ägyptischen und kleinasiatischen Einflüssen freie Wesen des ursprünglichen wilden syrischen Asketentums gut schildert. — Aber unter allen diesen Quellen gebe ich den Apophthegmata Patrum die Krone und die Palme. Keine kann sich, was Massenhaftigkeit und Breite, Mannigfaltigkeit und Treue des Stoffes betrifft, mit ihr ganz messen.

Und so ist denn auch die Bedeutung des Werkes für die gesamte Geschichte der asketischen Frömmigkeit eine ganz außerordentliche gewesen. Das zeigt schon die äußere Geschichte und Verbreitung der Sammlung resp. der Sammlungen. Einer weitverzweigten Ueberlieferung in verschiedenen Redaktionen begegneten wir in syrischer und lateinischer Sprache seit dem sechsten Jahrhundert. Wir finden die Apophthegmata in koptischer, äthiopischer, aramäischer, und zwei armenischen Uebersetzungen. In dem großen Asketikon des Paulos Euergetinos nehmen die Auszüge aus dem Gerontikon, was den Umfang betrifft, den ersten Platz ein. Wie die Erzählungen der ägyptischen Greise auf die Entwickelung des syrischen Mönchtums eingewirkt haben, zeigt die Darstellung des Lebens des Euthymios durch Kyrill von Skythopolis. Und im Westen zitiert der heilige Benedikt die Schriften der Väter als Autorität. Die Apophthegmata in irgendwelcher Gestalt sind vielfach das Hauptlesebuch in vielen Klöstern geworden. Schon Joannes Moschos erwähnt hier und da, daß die Väter in den Klöstern in den „Vitae et sententiae Patrum“ lesen (c. 55, 212). Wenn später von Kappadozien her überall die Sitte aufkam, bei Tische „sacras lectiones“ vorzulesen (Kassian, Instit. IV, 17) s. o. S. 67 Anm. 2, so wird bei diesen Vorlesungen auch das Buch der Väter seine Rolle gespielt haben [1]).

Und die einzelnen Klöster haben dann ihrerseits an dem Gerontikon weitergearbeitet. Der Cod. 1596 p. 652 [2]) hat uns darüber eine außerordentlich interessante Notiz aufbewahrt. Da heißt es zum Schluß einer wunderbaren Geschichte: καὶ διηγησάμην λάθρα τῷ ἡγουμένῳ τὰ ὑπὸ τοῦ γέροντος ὁραθέντα καὶ λαληθέντα πρὸς μὲ, διὸ καὶ ὡς ἄξια γραφῆς· ἐπέτρεψεν ὁ Ἀ. Ισαὰκ γραφῆναι καὶ τεθῆναι ἐν τῇ βίβλῳ τῶν σημειοφόρων πατέρων πρὸς οἰκοδομὴν καὶ ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχανόντων. Die Geschichte zeigt uns einmal, daß man in dem betreffenden Kloster ein Gerontikon besaß. Es war diejenige Sammlung, deren achtzehntes „Buch“ (Kapitel) in der Tat die Ueberschrift περὶ σημειοφόρων γερόντων (so Photios) trug. Zugleich sehen wir, wie der Stoff noch ein flüssiger ist, wie man in den vorhandenen Rahmen neues Material eintrug. Dieser Blick in die Ueberlieferungsgeschichte macht uns erst ganz klar, woher die fast unüberseh-

1) Vgl. auch die anschauliche Schilderung des späteren sketischen Mönchslebens S* 253 (verkürzt Arm. 18, 81). Hier wird die Sitte der Vorlesung bei Tisch auch schon für das sketische Mönchtum vorausgesetzt und unmittelbar vorher werden die Satzungen der Väter erwähnt.

2) Vgl. Nau, Rev. de l'Or. Chrét. 8, 1903, p. 99.

bare Mannigfaltigkeit und schier hoffnungslose Verwirrung in der Ueberlieferung der Apophthegmata stammt.

So haben die Mönchsgemeinschaften und Klöster vieler Jahrhunderte und vieler Gegenden von den Apophthegmata gelebt und ihrerseits diese Literatur bereichert und erweitert. Es gilt nicht nur vom sketischen Mönchtum, sondern weit darüber hinaus, daß das Gerontikon an Wert und Bedeutung sich neben die Schrift und über die Schrift stellte: „ἐν λόγοις θείοις τρυφήσωμεν καὶ ἐν διηγήμασιν ἁγίων πατέρων ἑορτάσωμεν." „τὸ λαλεῖν περὶ πίστεως καὶ ἀναγινώσκειν δόγματα ξηραίνουσι τὴν καρδίαν· οἱ δὲ βίοι καὶ οἱ λόγοι τῶν γερόντων φωτίζουσι τὴν ψυχήν.

Anhang.

Tabellen nebst zwei Registern.

Erläuterung zu den Tabellen.

Tabelle I. Vergleich des Textes von Cotelier (Migne) G mit den übrigen Zeugen. In der ersten Spalte stehen der Reihenfolge nach unter dem Namen der einzelnen Väter die Ziffern der Apophthegmata, dann folgt deren Fundort in der syrischen Ueberlieferung (zweite Reihe), in PJ (dritte Reihe), den kleinen lateinischen Sammlungen (vierte Reihe), den armenischen Uebersetzungen und bei Paulos Euergetinos (fünfte und sechste Reihe).

Tabelle I A. In G nicht nachweisbare Stücke aus PJ. Es folgen auf die Nummern von PJ der Reihe nach die Parallelen in NB, der syrischen Uebersetzung, den kleinen lateinischen Sammlungen, den armenischen Uebersetzungen, Paulos Euergetinos.

Tabelle I B. Apophthegmata des Cod. Berolin. Phill. 1624, die nicht im Text Coteliers enthalten sind. Parallelen in der üblichen Reihenfolge. Die einzelnen Stücke sind durch ihre Anfänge oder durch kurze Inhaltsangabe charakterisiert.

Tabelle II. Analyse von Coislinianus 126 + Berlin. Handschrift Phill. 1624. Voran steht das von Nau edierte Stück des Coislinianus 126, in der ersten Spalte die Nummern Naus, dazu die Parallelen in der üblichen Reihenfolge, in der letzten Spalte hier und im folgenden Vermischtes: Parallelen aus Joannes Moschos, cod. 1596, aus Wladimir, Histor. Lausiaca, Rufin usw. Die Dubletten, die der Anfang des Coislinianus mit PJ aufweist, sind gleich in der ersten Spalte vermerkt; hier ist auch der Name angegeben, unter dem ausnahmsweise hier und da eines der im übrigen anonymen Stücke überliefert ist. Ausgelassen ist in dem Ueberblick das Mittelstück (N 133—369), in dem N sich mit PJ deckt. Hier finden sich nur die wenigen Nummern, die N über PJ hinaus hat. Von N 393 an hat Nau nur noch wenige Stücke seiner Handschrift abgedruckt. Hier beginnt mein Ueberblick aus der Berliner Handschrift. Die letzten Nummern N's 393—400 erscheinen da, wo sich die entsprechenden Partien in B finden. Die einzelnen Stücke in B sind durch die Anfänge oder kurze Inhaltsangaben (Ueberschriften) charakterisiert.

Tabelle III. Vergleich von PJ mit G. Den nach Kapiteln und Nummern angegebenen Stücken des namhaft bezeichneten Materials von PJ ist jedesmal die Parallele in G nach Name und Ziffer beigefügt. Ueber Kap. IV s. u.

Tabelle IV. Die Anonyma in PJ und Parallelen. Auf die Nummern von PJ folgen in der zweiten Reihe zunächst die Nummern, unter denen die griechischen Parallelen in N stehen, dann die übrigen Parallelen in der üblichen Reihenfolge. Zum Schluß folgt die Analyse von Kap. IV* mit dem Durcheinander von namhaftem und anonymem Material.

Tabelle IV A. Das mittlere Stück von N im Vergleich mit PJ.

Tabelle V. A—D. Die kleineren lateinischen Sammlungen. A. Vitae Patrum III (R), VII (Pa), Martinus Dumiensis (Migne 74, 381). Appendix (Migne 74, 377). In R sind zunächst die Parallelen aus Pa angemerkt, dann folgen die aus G, NB, PJ, S. — Arm. und PE sind in der letzten Reihe nur dann vermerkt, wenn die sonstigen Parallelen fehlen, oder der Text von R Verwandtschaft mit diesen Zeugen zeigt. — B. In Pa ist bei den mit R parallelen Stücken einfach auf R verwiesen. In erster Linie sind die Berührungen mit M. App. notiert. Vollständig sind hier nur die Parallelen aus G NB PJ beigebracht. Von S Arm. PE gilt das unter R gesagte. C. D. Dasselbe gilt betreffs der Analyse von M. App. Bei Stellen, die diese mit R Pa gemeinsam haben, finden sich die vollständigeren Angaben unter R Pa.

Tabelle VI. Analyse der syrischen Sammlungen. Voran steht ein Vergleich der Kapitel der ersten syrischen Sammlung mit denen von PJ. Dann folgen die zwei syrischen Sammlungen (Ananjesus, vierter Teil) nach der dreifachen Numerierung Bedjans (S S* S**), endlich die Apophthegmata-Stücke, die im zweiten Teil der Sammlung des Ananjesus enthalten sind (hier kurze Inhaltsangabe der

meist längeren und bedeutsamen Stücke) nach Seiten Bedjans (Be). Vollständig sind die Parallelen aus G NB PJ verzeichnet, die kleineren lateinischen Sammlungen Arm. PE sind wie in Tabelle V behandelt.

Tabelle VI A. Verzeichnis der Dubletten der syrischen Ueberlieferung.

Tabelle VI B. Vergleich der Ausgaben des Ananjesus bei Budge nach Bedjan.

Tabelle VII. Analyse der armenischen Uebersetzungen. Ich habe innerhalb der 19 Kapitel, welche die Uebersetzungen aufweisen, die einzelnen Stücke durchnumeriert und zwar für Rez. A und B mit fortlaufenden Nummern. Die Tabellen geben zunächst für die einzelnen Nummern an (s. erste Spalte in Tabelle VII A, die fett gedruckten Ziffern in VII B), auf welcher Seite der Mechitaristen-Ausgabe sie zu finden sind. Von Parallelen sind jeweilig nur die nächstliegenden angegeben, für das namhaft überlieferte Material aus G, für die Anonyma aus NB, PJ; S Lat PE sind behandelt wie in Tabelle VI. — In VII A ist die Analyse von A etwas ausführlicher mitgeteilt. Ich habe in die erste Spalte die Parallelen aus PJ dann eingestellt, wenn Arm. diese innerhalb des gleichen Kapitels mit PJ bringt, dann in die zweite die aus G NB, in die dritte die Parallelen aus PJ in andern Kapiteln, dann Mixta. Ganz kompreß ist in VII B die Rezension B mit ihrer leicht überschaubaren Komposition behandelt.

Tabelle VIII. Analyse der Zitate des Paulos Euergetinos; erste Spalte die Kapiteleinteilung des Paulos Euergetinos, zweite Spalte die einzelnen Stücke nach Seite und Absatz, dritte Spalte die Parallelen G NB PJ, vierte Spalte sonstige Parallelen.

Tabelle IX. Analyse des Cod. Paris. 1596.

Tabelle X. Bemerkungen zu den Angaben Wladimirs über die Handschriften 340. 342. 343. 345. 346. 350. 351 der Moskauer Synodalbibliothek.

Tabelle XI. Joannes Moschos und die armenischen Uebersetzungen nebst Angabe sonstiger Parallelen aus Moschos.

Tabelle XII. Analyse des Zosimos-Stückes in Arm. 1* 142 p. 466.

Tabelle I.

G Cotelier = Migne 65 und Parallelen.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
		Anton.			
1	125	VII 1	R 105	2* 29	641 a
2	215*	XV 1		15, 1	952 c
3	37* (200*)	I 1	R 108	1, 1	
4	363*	XV 2		15, 2	277 b
5	(= Euagr. 5)				744 a
6	195*	I 2	M 54	1* 47	
7	448	XV 3	R 129	15, 3	277 a
8	290	X 1		10, 1	723 a
9	35*	XVII 2		17, 13	762 a
10	20 92**	II 1	R 109 (Moses)	2* 30	
11	46	II 2		2, 11	
12	58*	X 2 a		10, 48	963 a
13		X 2 b		10, 49	402 b
14	36**	VIII 1		8, 1	
15	223	VIII 2	R 88	8* 19	
16	117*	X 3		10* 161	
17	546	XV 4		15* 73	952 d
18	10	IV 1		4, 1	560 c
19	196	IV* 11	Pa 62	7* 46	
20	172	VI 1	R 86	6, 1	68
21	599	IX 1		9, 1	1096 a
22		V 1		5, 1	430 b
23	241*	X 4			178 a
24	3*			18* 93	
25	178*			10, 108	690 e
26	41*			12, 1	927 b
27	160*			15* 74	89 a*
28	45*			17, 22	867 d J.Mosch. 128
29	401		R 138	5, 68	1092 a
30	93**			18, 13	
31				10* 162	227 a
32	24**	XVII 1		17* 26	867 b
33	205*			3, 1	
34				10, 63	412
35				11, 24	723 a
36				14* 18	94 a
37				11, 1 a	104 c
38			R 176	11, 1 b	
		Arsenios.			
1	1	II 3	R 190	2, 12	871 a
2	2				871 b
3	541	XV 5		15, 5	277 c
4	159 a	XV 6	R 37	15, 33 a	
5	228*	X 5		15, 58	
6	229*	XV 7		15, 59	
7	52	II 4a	R 191	2* 31	
8	230*	II 4b		2* 32	
9	231*	XI 1 a		11* 35	909 c
10	199* (S 330 an)	XI 1 b			995 a
11	7	VII 27 (an)		2, 2 (an)	641 b (Anton)
12	49*	X 6	Pa 32 6		1080 d
13	53 a	XVII 5	Pa 34 1	2, 13	
14	127	IV 2	R 211, b	4, 26	400 b
15	128	IV 3		4, 27	400 c
16	458	XV 8		15, 42	326 b
17		IV 4		4* 59	393 a
18	202	IV 5	R 39	4, 28	
19	18*	IV 6		4* 60	393 b

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
20	152	VI 3		6, 5	844 a
21	(201)	II 6		2, 9	
22	17**	X 7		6, 3	844 b
23				10, 12	
24	299	XIV 1		14, 3	203 a
25	6	II 5		2, 5	
26			R 192 Pa 34 2	10, 14	
27	618	XVIII 1		18, 9	928 g
28	247	II 7	R 65	2, 6	
29	137**	VI 2		6, 6	873 f
30	105	XII 1	R 211 b	1, 39 b	913 e
31	29	VIII 3		8, 8	697 a
32 a (Colb.)	104			1, 39 a	
32	338	XV 9 a			
33	26*	XVIII 2	R 38 Pa 36 3	18, 2	
34	311			15, 38	
35	237			11, 15	231 a
36	445				1089
37	13		R 193 a	2, 20 8, 12 (Joseph)	
38	21		Pa 18 2	2, 21 a	
39	497	X 9	R 163 a	15, 31 15* 75 a	1053 a
40a	542 a	XV 9^2a	R 163b	15, 30b	1053 a*
40b	542 b	XV 9^2b			1053a**
40c	543 a 53 b	XV 9^2d		15* 75b	
40d	543 b 53 c	XV 9^2e			1053a**
40e	145	XV 9^2c	R 163 d		26 a
41a		III 1	163 c 211 c	3, 31 15, 30a	482 a
41b	146	XV 9^2f	R 163d*	15* 75 c	
42a	339	XV 10 a		15, 32	952 e
42b	159 b	XV 10 b	R 193b	15, 33 b	
42c	159 c	X 10 c		15, 34	
43	113			15* 76	400 a
44				2* 33 2, 21 b	871 c

Agathon.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	(274)	X 8	R 198 (Pa 42 1)	(10, 64)	492 a
2		XI 2 a		11* 36a	611 a
3		XI 2 c		11* 36b	
4	342	XVII 6	R 95	17* 27a	774 a
5	177	X 10	R 21	10, 26	326 a
6	102**	VI 4		6* 21 a	845 a
7	(271*)			6* 21 b	845 b
8		X 11		10, 65	
9		XII 2		12, 4	924 b
10		X 11			
11	151**	IV 8		4* 61	833 a
12			M 6	6* 22	833 d
13	105**	VII 2		7* 47	
14		X 12		10, 66	
15	61	IV 7		4, 42	560 d
16			Pa 5 3	4* 62	
17				17* 27b	771 a
18	351			9* 29	591 b
19	479	X 13		10* 164	494 a
20	87			4, 5	
21	569			5* 82	439 a

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
22	120**				
23					132 a
24				11* 36 c	25 a
25	420			17* 28	763 e*
26	421			17* 29	762 d
27	417		R 156	17* 30	762 e
28	312			10, 30	1086 b
29a				17, 6	763 a
29b		XI 2 b	R 161	15* 77	614 g
30				17, 16	762 f

Ammonas.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	130	III 2		3, 23	482 b
2			R 214	18, 12	557a. b. c
3	254*	VII 3		7, 11	500 d
4	442	X 16		10, 22	274 a
5	13**			18, 1	
6	26**			11, 14	644
7	444			18, 84	929 e
8			Pa 9 3 App 8	(18, 89) 9* 28	591 c
9	278*	XV 12		15, 54	326 d
10	395			9* 30	591 d
11		X 81 (an)		15* 78	264 c

Achilas.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	410	X 14		10* 165	1091 a
2	14			2, 8	
3	257*	IV 10		4, 43	393 c
4	251	IV 9	R 90		169 c
5	156*				340 a (= b)
6				5* 83	

Ammoes.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		XI 3		11, 13	556 d
2		XI 4		11, 17	
3		IV 11		4, 2	648 a
4	221*			15* 75	277 d
5	302			10* 166	

Ammon Nitr.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	179*	XVII 3		17* 31	867 c
2	136**	XI 20 (Poi.)		11* 37	
3	Be 209	XIV 16 (an)		14, 9 (Apuphr.)	231 b *171 d*** (Anophr.)

Anub.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		XV 11	R 199 a Pa 42, 4 a	15* 80	264 d
2	285 (Hiob)			4* 63	547 a

Abraham.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	118*	X 15	R 117	10, 142	975 a
2 (= Xoios 1 a)				4, 22	
3				10, 67	1016 d

Ares.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	88	XIV 2		14, 7	875 d 203 b

Alonios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	47	XI 5	M 71	11, 1	135 b
2	222*				265 b
3		XI 6			

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
4	386			10, 20	548. 168 b
Apphy.					
1	24	XV 13		15, 40	651 a
Apollos.					
1	407		Pa 17 3	17* 32	763 b
2	Be 308			3, 22	
3				13* 18	
Andreas.					
				1* 49	
Aio.					
				10, 10	416 a
Ammonathas.					
				18, 66	
Basileios.					
1				14* 20	216 a
Bessarion.					
1		II* 1	R 215		929 c*
2		II* 2			929 d
3	Be 265	II* 3			
4	(622)			18, 15	929 c
(cod. Colb)		XII 3			927 c
4 (Cotelier)		III* 1	R 194 Pa 34 3		
5		II* 4	R 121 Pa 14 2	18* 111	756 e
6	312* 23** (Isid.)	VII 4		10, 134	400 d
7	495 a	IX 2		10, 140	592 a
8	313* (21**) (Isid.)				400 e
9				1* 51	
10	39			1* 52	= Poimen 79
11	282* (an)	XI 7		10, 144	614 a
12	Be 263 622			7* 48 3* 65 (Serapion)	400 e*
Benjamin.					
1	35**			4, 10	393 d
2	99	IV 12		4* 64	394 a
3	100				394 b
4	318*			1* 53	622 c
5	325* (an)			7* 49	
Biarre.					
1	22* (Nister.)			1* 54 (Bessarion)	346
Gregor.					
1	31*	I 3		1, 11	547 a
2					

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
Gelasios.					
1	178 (an)	XVI 1	R 30 (Anast.)	7, 36 (an)	520 c (Gel.)
2				10* 167	
3				18* 112	
4					
5				6* 23	845 c
6					905 b
Gerontios.					
1		V 2		5, 2	(N 178 an)
Daniel.					
1	= 111*			10* 168	706
2	= 564			5* 84	468 a
3	= 443	XV 14		15, 66	277 e
4	= 98	X 17		10* 169	392 i
5	—	XI 8		11* 38	909 a
6	—	X 18		10, 13	1097
7	25*	XVIII 3		18, 74 (vgl. 18* 110)	1035
8	Be. 313	XVIII 4		18, 14	928 h (an)
Dioskor.					
1	= 76	IV 13		4, 39	394 c
2	= 143 (Isid.)		Pa 15 5 (Isid.) App 5b (Theod.)	3* 53 (an)	
3	= 369*			1* 55	186 Rufin H. M. 20
Dulas.					
1				2* 34	871 d
2	(Euagr. 2)			2, 23	872 a
Epiphanios.					
1				18, 91	Sozom. IV 10
2				18, 92	
3	118	XII 6		12* 12a	(930 f?)
4		IV 15		4, 18	
5				1* 56 a	
6				15, 60	275 c
7				12* 12 b	914 a
8				1* 56 b	
9				1* 56 c	
10				1* 56 d	
11				1* 56 e	
12				1* 57	
13				10, 68	
14				10* 170	
15				1* 58	
16					
17				13* 69	
Ephraim.					
1		XVIII 5		18* 94	
2		XVIII 6		18* 95	
3		X 21		5, 10 b	
Eucharistos.					
1	1*	III 3*		19, 3	

Eulogios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	316	VIII 4		8, 11	697 b

Euprepios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	308			1* 59	682 b
2	181 (an)				520 d
3				6* 25	846 a
4	69 (an)			10, 160 a (an) 1* 60	845 e
5	114* (an)	I 19 (an)	Pa 21 2 (an)	10, 79 (an)	77 a (an)
6		I 20 (an)	Pa 21 3 an		556 c (an)
7	58 (Euagr.)	X 19 (Euagr.)		1* 61	326 e

Elladios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	248 (Or) 349*	IV 16		4, 15 a	
2				4, 15 b	409 b

Euagrios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		III 3			28 a
2	(= Dulas 2)	II 8			
3		XI 9			28 a 377 b
4		XI 10		11, 29	= Anton 5
5					Sokr. IV 23
6		I 4			
7	59	XVI 2			326 c

Eudaimon.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	302* (Ammon)			5, 39	

Zenon.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	110**	VIII 5		1, 16	
2	426			10, 15	
3	460		R 111 Pa 12, 4	15, 52	
4		X 22		10, 69	951 a
5	60*	XVIII 7	R 210	18* 97	
6	266	IV 17	R 7	4* 65	833 b
7				16, 6	943 e
8					

Zacharias.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	84*	I 6		1* 63	228 b
2	617		M 49	12* 14	927 e
3	40 (= 3 b)	XV 17	R 86 Pa 9 2	15* 82	278 c
4	260*			15, 25	278 b
5	31	XV 18		15, 3	278 d

Esaias.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				7* 52	
2				14* 21	94 b
3					
4	112 (117)	XII 7		12 *15	914 b
5				1, 9	181 a
6	65			4, 11	394 d
7				10* 254 a	
8				10* 254 b	
9				10* 255	856 (an)
10				10* 256 a	568 (an)
11				10* 256 b	500 e (an)

Elias.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	212*	III 4	M 97	3, 2	28 a
2	18**	II* 5		18, 10	929 b
3	163*			3, 24 / 10, 116	
4				9, 8 (= 4 a)	
5				10* 257	
6					
7				7, 12	966a (an)
8				1* 70	J. Mosch. 52

Herakleios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	238			7* 56	260 b

Theodoros v. Pherme.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	155	VI 6		6, 2	873 g
2	211	VII 5		7, 1	260 c
3		VIII 6		8* 20	
4	309	X 23		10, 9	
5	169	I 7		1, 18 a	1061 a
6		XV 20		15, 45	278 f
7		VIII 7		10, 17	699 a
8	99* 121**	X 25		10* 173	141 a
9	36*	VIII 8		8* 21 / 1, 10	953
10	148*	X 24		10* 174	
11	149*		Pa 17 2		
12	604			1* 71	
13	481 291*				
14	34	(an)		2* 35 a	872 b
15	329*			2* 35 b	878 b
16		X 26			254 c
17				4* 67	
18				15* 85	278 g
19				2, 3	872 g
20	142**				279 a
21	263			2* 36	878 c
22	427			1, 18 c	
23				(18* 126 an)	
24	237*	VII 6		7* 57	966 d
25	238*	XV 21	Pa 33 1	15, 4	
26				13* 20 / 1, 18 b	
27	274*			18* 125 (an)	
28	465			8, 9	698
29	199			16* 11	521 a

Theodor. Enatos.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	402			17, 15	763 c
2	12	VII 7		7* 58	261 a
3	348*	XI 11		12, 2	

Theodor. Sket.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	585	IV* 20 (Isid.)		11* 41 10, 155a (an)	886 g

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
	Theodor. Eleutheropol.				
1	19*			10, 114	
	Theodotos.				
2	115** / 89	IV 18			
	Theonas.				
1	118**	XI 12		11, 31	909 b
	Theophilos.				
1	456 / 544	XV 19		15* 86	279 b
2	181*	XV 42		15* 87	279 c
3	149** (an)	IV 63 (an)			
4				3* 56	59
5	140 / 247*	III 5		3* 56 (Ende)	482 a*
	Theodora.				
1				1* 72 (Theophil.)	
2				1* 73 (ders.)	
3a				2* 37 (Theodor!)	
3b				2, 24 A an B Theod.	169b (an)
4a				7, 17 (an)	
4b					
5				1* 74 ders. s. o.)	
6				15* 188	279 d
7				11* 42 (an)	242 b
	Joannes Kolobos.				
1	268* (an)	XIV 3		14, 16	203 c
2	72*	X 27	R 56	15, 68	341 b
3	75	IV 19	R 66 a	4, 31	391 b
4	581			5, 53	468 b
5	490	IV 20	Pa 37 2 M 12	4* 68	500 b
6	491		M 13		125 b (Jsid. 7)
7	132*	X 28			
8	552	XVI 3	R 92 b	16* 12	328 a
9	133 (an)	III 6		3, 33	421 a
10	56	XI 13	M 50	11* 43	604 b
11	126	XI 14		11* 44	1016 a
12	208*		R 208	11* 45	886 h
13	209	VII 8		7* 61	175 b
14	39*	XVIII 8		18, 85	141 c
15	44*	IV* 10		9, 25	
16	213*	IV* 13			923
17	153**	XVII 7		17* 34	774 c
18	153*	XI 15		11, 16	1078
19	272*	XI 16		11* 46	
20	549 (an)			15* 89b	279 f
21	455		R 135	15* 89 c	279 g
22	474	XV 22 b	M 84		279 e
23	313				693 a (Tit. 6)
24				11, 20	692 a
25				11* 47	874 e
26	155*			11, 18	88 b**
27	60		M 51	2* 64 (an)	874 f
28	264* (an)		R 66 b	4, 34 (an)	391 c
29	265* (an)		M 1	4* 69	394 e
30	57			11* 48	1016 b
31				11* 49	1016 c
32				15* 89 d	326 h
33				18, 7	
34	129*	I 8		1, 32	874 g
35				11, 10	
36	503			15* 90	279 h
37				10, 5	
38				15* 91	312 b
39				17* 35	762 b
40				5* 87	
	Joannes εν κοινοβιω.				
1	19		M 44	2* 39	878 e
	Isidor.				
1	215	XVI 5			504 a
2	488	IV 22	R 89 (Isaak)	4* 70	417 c
3		IV 23		5, 67	418 a
4	311*	XI 17		10, 138a	913 d
5	248* / 75 a**			15* 93 a	280 a
6	342 a*		R 101 / Pa 11, 3	15* 93 b	280 b
7	489		Pa 37 1 (Siso.) M 11	11* 50	494 c Jo. Kol. 6)
8	7* (an)	IV 55 (an)			803 a
9				7* 60	271
	Isidor von Pelusion.				
1					
2				2, 22	
3					
4					
5				15* 93 c	
6				6* 26	87 a
	Isaak.				
1	16**		R 22 Pa 33 2	10, 11	1021
2	439			15, 24	312 c
3				3* 57	
4	295	IV 21		4* 72	833 c
5		X 32		5, 40	464 b
6	73			4* 73	
7	170	VI 9		6, 11	301 b
8	171	VI 8		6, 10	
9				15, 36 (J. Theb.)	774 b
10				4* 74	648 b
11				1 13	
12	162				
= Pambo 6)					
	Joseph.				
1	393	XIII 1	R 47	13, 4	791 a
2		IX 5		9, 5	593 c (Poimen)

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
3	207*	X 29		10, 70	
4	368	X 31		10* 175	582 b
5		X 30		10* 176a	
6	82**				164 b
7	297	XII 8		12* 16	927 d
8	263*			10* 176 b	
9	27**			4* 75	
10	69*			10* 259	
11	110			1, 13	

Jakob.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				10* 178	70 a
2	449 (an)				327 b
3	146*	III 7		3, 21	77 b
4	54*			10* 179	

Hierax.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				1* 79	2

Joannes Eunouchos.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				10, 71 (an)	345 c 761
2	399 (Anton)				763 d Anton

Joannes Kilex.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
3				1* 176 a	195 a
4				1* 176 b	195 b
5				1* 176 c	195 c
6				1* 176 d	195 d

(195 a–d: J. Mosch. 115)

Joannes τ. Κελλίων.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	Be 307				
2		XV 23		15* 92	279 i

Isidoros[2].

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				4* 71	
2				6, 19 a	
3				6, 19 b	
4				10* 179a	711 a
5				10* 179 b	212 a
6					
7				2, 22	872 c

Joannes Perses.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	240* (Mak.)	IV* 34 (Mak.)		5, 18 (Esaia)	592 d (an)
2	310	VI 7	R 148	6, 13	833 e
3	186 (an)				521 b *189 b (an)*
4				10* 180	

Joannes Thebaios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	193	XVI 4	R 155 Pa 19 2	7, 44	205 c***

Joannes Paul.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	232	XIV 4	R 27	14, 15	212 b

Isaak Thebaios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		IX 3	R 137	9, 9	592 e
2				11* 51	1036 a

Joseph Thebaios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	233	I 9		1, 2 (Anton) 14, 11 (Joseph)	97 a

Hilarion.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	115*	XVII 4		17, 11	

Ischyrion.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	186*	I* 14 (an)	R 197	18, 57	141 f

Kassian.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		XIII 2		12, 14	791 b
2			R 24 (an)	18, 73 (an)	
3		XIII 3		13* 32	792 a
4		IV 24		4* 76	394 f
5		I 10		1* 75	
6		XI 18		11* 52	88 b**
7	37** (an)	VI 10		6* 28	
8	157 (an)			10, 158 (an)	874a vgl. Euagr. Prakt. 95

Kronios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	135**	I* 7 (an)	Pa 37$_4$ c (an) M 16 b	1* 80 a	139 a
2	176*			1* 80 b	912 c
3	177*			15* 94 (= b)	283 h
4	252* (an)			1* 80 c 10* 261c (= a)	
5				15* 95	693 b Jos. v. Pelus)

Karion.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	143**	XV 16 (Serap.)		15, 55	278 a
2				15* 96	85

Kopri.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	358*			7* 62	175 c
2	303		M 90		
3	273	XV 24		15, 61	952 f

Kyros.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	587 (Kopr.)	V 5+6		{ 15,56 (1 a) 10, 155 b	453 a (Kyrill)

Loukios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		XII 9	R 212	12, 6	914 c

Lot.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				17, 9	775 b
2	392			5, 37	121 a*

Longin.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	262*	X 33		10, 50	723 f. 70 b
2				4* 78	648 b
3	466				756 c
4				18* 114	756 d
5					975 d

Makarios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	Be 310	XV 25	R 99	15* 97	552
2	Be 251	III* 4		19, 26	287 e

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
3	Be 314	XVIII 9	R 61 Pa 1, 8	18, 60	1080 e 105 c
4	218*	VII 9		7* 63 (19, 11)	343
5	243*	XVIII 11		18, 59	
6	52*	XVIII 10		18* 99	
7	607	II* 8		18* 117	
8	397			17* 36	763 e
9	450			15* 98	312 d
10	67	IV 26	R 53	4, 57	793 c 395 a
11	446 (27*)	XV 26	R 124 Pa 13$_{6}$	15, 69	284 a
12	347*	III 8		3, 49	417 b
13	204*	VII 10		7, 6	966 b
14	50*	II* 6	R 213	18* 118	
15	Be 267 (Bessar.)	II* 7	R 122	18* 119	
16	30	IV 27		2, 18	374 a
17		IV 28	R 87	4* 79	
18		XVI 6	R 73 Pa 3$_{1}$	16* 14	521 c
19		XII 10	R 207	12* 18	924 f
20	226		Pa 38$_{2}$ M 23		975 c (an)
21				10* 181	
22				2* 40	872 d
23	441			10, 106	690 a
24	259*			10, 43	604 a
25	323			11, 20	141 d
26				15, 6	
27	150		R 189	2* 41 (42)	872 e
28	113*			9* 31	
29				1* 81	467 a
30				6* 29	846 c
31	554		Pa 12$_{2}$	15* 99	327 c
32	239*		M 107	9, 10	592 f
33	Be 261	III* 2	R 195	19, 22	930 b
34	144	III 9		3* 57	
35	447			15* 100	
36	203*	X 34	Pa 37$_{4}$ a M 15	10* 182	vgl. Euagr. Prkt. 93
37	250			3, 20	482 d
38		III* 16	R 172	3* 58	54a—55b (Zusatz)
39 39 (Ende)	180		R 127	15, 10	545 a 545 b
40	183				521 c*
41 (Dubl. = 27)					

Moses.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	558	XVIII 12	R 10	5, 45	179 b
2	536	IX 4		9* 32	592 g
3	55	XVI 7			328 b
4	472	X 29		15* 102	327 d
5	436	XIII 4		13* 21	792 c
6	62	II 9 III* 9		2, 14	877 c
7	35	II 10		2, 25	872 f
8		VIII 10	R 119	8* 22	702 b
9	vgl. 253	XVIII 13		18, 52	
10	47*	XVIII 14		18* 101	671 a
11					995 h
12	363	X 63	Pa 26$_{1}$	10* 201	582 e
13	612			6, 12	682 c
14	121*	IV* 1		9, 11	
15	122*	IV* 2	M 109$_{3}$		
16	123*	IV* 3			943 d
17	124*	IV* 4 a	M 35 R 202		940 b
18a		IV* 4 b		15* 103	
18b	125*	IV* 5	M 2		
18c	126*	IV* 6	M 36 R 203	3* 60 a vgl. 911	483 a
18d		IV* 7 a	M 37		
					593 a
18e	127*	IV* 7 b	(M 109$_{5}$)		
18f	128*	IV* 7 c			

Matoes.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	147*	VII 11			724 h (Sisoes)
2	547	XV 28	R 123 a	15* 104 a	280 d
3	553			15* 104 b	280 e
4	244*	X 35		10* 184	972
5	550			15* 105	280 f
6	422				280 g
7	56*			15* 106	
8	582	V 7		5* 85	
9	264	XV 27	R 188 Pa 33$_{3}$	15* 107	1022
10				1* 85	
11	67* (an)	I 23 (an)		15* 108	281 a
12	136			3* 61	
13	132**				557 c

Markos.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	234	XIV 5	R 143	14, 4 a	216 b
2				14, 14 a	
3	235	XIV 6		14, 4 b	82 a
4				14, 14 b	
5	Be 322	XVIII 15		14, 14 c	

Milesios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	608	II* 9		18* 120	930 a
2		VII 12		7* 65	

Motios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	459	VIII 11		8, 7	699 b
2	5**		R 94 Pa 10$_{1}$	16, 3	533 a

Megethios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	271* (vgl. Agath 7)			6* 30	847 a
2				14* 22	403 f (= b)
3				10* 185	416 b
4	256*	X 105 (an)		1, 23 (an)	

Mios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	240 (an)			14* 23	940 e (Moses)
2	168* (an) 17** (an)	XV 31 (Olymp)	R 17 (an)	15, 35 (an)	1075 c
3	592 (an)	IV* 30 (an)		10, 51	4 a

Markos d. Aegypter.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		IX 11 (an)		9, 12	1024 a

Makarios Politikos.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				4* 80	1018 a
2				10* 183	1096 b
3				12, 7	

Neilos.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1—3				12* 19 a. b. c	
4					
5—7				12* 20 a. b. c	
8				15* 109	
9		II 11		2* 44 a	
10					

Nisteroos.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	257	VIII 12	Pa 12 3	8* 23	699 c
2	21*	I 11		1, 3	724 f
3	16			2* 45	560 a
4	165			12, 6	815 a (= a)
5a		XI 39 (an)		10, 160 (5a–5c)	PF 621
5 b	70*				
5 c	28* (an)				
5 d	29* (an)		Pa 36 2 a		492 e
5e = Or 10					

Nisteroos ἐν κοινοβίῳ

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	37			1, 14	
2	180* (Colbert)	XV 30	Pa 42 3	1, 28	205 c* (Colb.)

Nikon.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	Bc 309 (Kosmas)			5, 6	554

Netras.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	31**	X 36		10, 101	403 e

Niketas.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	324				

Xoios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1a = Abraham 2					
1b = Sisoes 2 b					
1c = Poimen 19					
2	611 (an)	XII 14 (an)		12, 3 (an)	

Xanthias.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	342* b (an)			11, 4 (an)	
2	14** (an)	II* 16 (an)			424
3	508 (an)			15* 110	281 b. N 397 (an)

Olympios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	16* (an)			11, 23 (an)	227 c (Ol.)
2	560 (an)		R 15 (an)	5, 55 (an)	906 b (Ol.)

Orsisios.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	214 (Arsen)	XV 51	Pa 11 1 (Arsen)	15* 111	1058 f
2		XI 37		1, 28	
(1–2: V. Pach. 76. 80)					

Poimen.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	42*	XI 19		11, 9 (Anton)	89 a
2	230	XVI 8	M 18	16* 15	875 e
3		X 38			887 e
4	551	XVII 8	R 93	17* 37	774 d
5	259	VIII 13	R 20	8* 24	139 b
6	320	IX 7		9* 35	
7	613	II* 10	R 168 Pa 14 1	18* 121	82 b
8	158*	X 39	R 184	10* 186	951 b
9	545	IV* 32		15* 112	135 d
10	32**			17, 3	
11	12**			9, 6	593 c
12		X 40		10, 104	
13	191 119**	VII 13		5, 46	
14	561	V 8	R 59	5, 47	
15 [1])	249 532	X 41		5, 38	453 b
16	303*	IV 29	R 52	4, 14	392 a
17	406	IV 30	R 149 b	4, 16	269 a
18	288	X 45		10* 250	132 d
19	80	IV 31		4, 23	392 e
20	161*	X 42		10, 36	885 a
21	162*	X 43		10, 37	885 b
22	76*	X 46		10, 41	1085 a
23	601	X 48		10, 42	1092 b
24		X 49		8, 18 b	
25	145* (an)	X 50	R 183 a	10, 4	1057 b
26	131	III 10		3, 25	483 b
27	27 291	X 51		9, 17	556 a (an)
28	68*	X 55		10, 52	
29	232*	X 52	Pa 36 1	10* 187	666 b
30	46*	XVIII 17		7, 37 / 18, 23 b	
31	101	X 44	R 45	10, 53	402 a
32	267	XI 22	M 32	11, 8 a	1036 b
33	173	X 56	Pa 36 4 M 7 (Siso)	10, 73	
34	233*	XVIII 18			
35	362	I 12		1* 86	
36	219*	XV 34		15* 120 b	282 e
37	50	XVI 9	M 68		328 c
38	96		M 69		
39	168	III 12			488 e*
40	226*	X 57	M 70		
41	538 (Alon.)	XV 36	M 53	15* 113	281
42	44 (Alon.)			4* 82	561 a
43	366	II 12 a			
44	229	VII 14		7* 68	
45	22	X 58	(M 75)	10* 188	
46	121*			10* 189 a	623 vgl. Jo. Kol. 34
47	49			4, 32 a (Pambo)	561 b
48	360*			11, 8 b (= a)	

1) Der Fragesteller ist in G u. PE: Anub; J S Arm.: A Ammon; G Handschr. Arm. B: Pambo.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
49	19**	XV 32	M 101	vgl. 3* 55 (Elias)	282 d
50	147	III 13	M 34	3* 54	483 c
51	371* (an)	XIII 6		13* 22	1085 c
52	134* (532)	X 59		10* 189 b	723 b (Ammonas)
53	114	I 13		1* 87	
54	79*	X 60	M 80	10, 122	264 a
55	80*	XV 39		15, 23 (Alon.)	282 h
56		VIII 14 b			
57	94	IV 32		4, 32 b (Pambo)	
58	17	XIII 5	M 43	13* 23	792 d
59	359 b	II 12 b		2* 46	75 a
60	191*	I 14	M 8 (Moses)	{ 1, 4 / 1, 29 a	
61	103*	XV 40		15* 114	557 f.
62	578	V 9	R 63 Pa 1, 9	5* 88	121 b
63	(292)	VIII 14 a		8, 18 a	
64	352*	IX 6		9* 33 a vgl. 16* 10	594 a
65	355*	XI 23		11* 54	94 a*
66	99**	I 15	Pa 26 2	1* 88 a (= a)	
67	305*	X 62	Pa 25 3	10, 16	178 b
68	362*			1* 98	
69			Pa 17 1	{ 1* 88 (= b + c) / 1, 29b (= b)	
70 a	431 (an)	XVII 23	R 140 (= b)	9* 33 b	594 b
70b	353*		Pa 16 4 (= b)		594 c
71	500			{ 15* 115 (= a) / vgl. 15* 123	282 b
72	Dubl. 26	III 11		3, 26	
73	224* b	XV 35	M 66		95 a**
74				17* 38 a	
75	135*			15* 124	
76	5*	IV 33	R 154	7, 43	83
77	(316*)				
78	278		M 20		565 a
79			M 52		Bessar. 10
80	224*		M 103	1* 89 (97)	121 a
81	42 (301)		R 110 Pa 12 1		313 a
82					689 c
83	365		M 76	10* 190?	
84	301				560 b
85					
86				10* 191	
87				12* 21	
88	} 255			10* 192	885 c
89					
90	51*		R 83 Pa 82	16, 5	513 d
91	451	X 54	M 82 App. 5 d	10* 193	494 b
92	438			10* 194	
93	61*		{ R 57 / Pa 1, 5	10* 195	718 a
94	133*		(M 74)	7* 67	
95	499				281 d
96	498 a (Ammon)			2* 65 (an)	260 a
97	75** (an)		R 131 Pa 15 3	15* 117 a	281 e
98	76**			15* 117b	281 f
99	249*		Pa 11 2 (Arsen) App. 5 a	15* 118	
100	137*			10* 196 a	
101	138*		R 177 (= b)		104 b (an)
102	206. 7	IV* 29		7* 77	
103				1, 12	
104	28**			10, 3	
105	344*	XV 41		15, 28	281 g
106				19, 12	
107	166*			11* 55	1016 e
108	469			15, 49	281 g*
109	434			14, 5	
110	282			15* 119	714 c
111	333*		{ M 42 / R 204 / Pa 39 3	11* 56	
112	97*	IV* 14		4, 47 a (an)	
113	279 }	IV* 36		9* 36	595 a
114	280 }			5* 124	581 a
115			R 16	5, 42	430 c
116		XVII 10	{ M 14 / R 201 / Pa 37 3	17* 38b / 17, 1 (Paphnut)	775 a
117	175*	IV* 28			
118	227	X 47		10, 75	520 a
119	148		M 33	3, 8	
120	96**		Pa 22 1 a		4 b
121					614 c
122					
123					131 c
124				10* 196 b	
125				15* 121	281 h = Anton 4
126	359 a	IV* 9		7* 69	
127	284* (= b)		M 79 (= b)	10* 196 c	1057 a
128	285*		Pa 27 2 M 102	10* 196 d	
129	286*		M 78	10* 196 e	724 a
130	(137)		M 89	1* 91	
131				9* 34	595 b
132	90*			10* 196 f	
133	304				
134	293*		M 59 Pa 22, 2 App. 15 e		282 a
135	300				614 b
136					
137	26			11* 57	614 d
138	376			8* 27	699 d
139	364		M 75	1* 93	
140	251*		M 42 b	1* 94	
141				1* 95	
142	535		R 132	10* 197 a	536
143					265 e
144	29**			3, 19	483 e
145	522				
146	123		R 209	10, 55	885 d
147	192*			10* 197 b	

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
148	523		R 133 Pa 16, 1	10* 197 c	582 c
149				10* 197 d	643 d
150	194*			19* 29	
151				15* 125 a	105 a*
152	621 b			10* 197 e	350 a
153			M 45		595 c
154	250*		M 3	5* 89	453 c
155				10* 198	
156	533			1, 40	472 b
157	283* (an)				
158				15* 125 b	265 d
159	424			10* 273 a	
160	149		M 100		
161	572			10* 199	164 a
162				3* 62	483 d
163	470		M 5		
164				8* 18 b	
165	193*	XI 21		1*96	
166				10* 267 b	
167	220*	XV 38			1058 g
168	540	X 64	M 21		
169	367		R 170 (an) Pa 5 2	10* 273 b	
170					1091 b
171					282 c
172	201*			11* 58	
173	269		M 19		1080 a
174	452		M 106 Pa 43 1	10* 272	1058 i
175	453			15* 122	282 g
176	(286)			5, 43	
177		X 53	R 79 Pa 7, 3	16* 16	533 b
178				4, 47 b(an)	392 b
179					
180				17* 39	763 f
181					842 a
182	597			10, 25	18 a
183	620	XVIII16	Pa 29	18, 23 a	
184	165*		App. 4 d	10, 112	403 a
185	(100**)			4* 84	392 c
186	281* (an)			4* 83	4 a*
187	98*			19* 30	

P a m b o.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				19, 24	
2	371	X 65		10* 202	583 a
3	241	XIV 7		14, 1	94 d
4		III 14	R 164 b	3* 64 19, 23	604 c
5				11* 61	
6	162			6, 18	301 a = Isaak 12
7	626	XVII 11	R 164 a	17, 19	928 f
8		I 16	R 160	{ 1* 100 a 1, 21 b (Poimen) 1* 100 b	
9				1, 21 c (Poimen)	
10					
11				1, 19 = 4* 85	vgl. 72 d
12	614			19* 31	312 a

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
13	319			10, 154 (Makar)	492 b
14	413			13* 24	816 c

P i s t o s.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
a		XV 43 a		15, 27. 63	217 a*
b	182* (Sisoes)	XV 43 b		(15, 27)	283 a
	327 a*			13* 31	
c	327 b*	XV 43 c			70 e

P i o r.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	188			16, 4 (an)	526 b
2		IV 34	R 31 b	4* 86	418 c
3		IX 9	R 136	9, 24	595 e

P i t y r i o n.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1					758 a

P i s t a m m o n.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	326 (an) (= b)	VI 11		6* 31	

P e t r u s P i o n i t e s.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	90	IV 35		4, 13	
2		XI 26	M 25	11* 62	787 b
3	494			15, 39	313 b
4					

P a p h n u t.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				9* 39	596 a
2	63 (91)	XVII 12	R 151	17, 5	764 a
3	86**			15* 126	89 a**
4				4* 91	14 b
5				2* 47	

P a u l o s T h e b.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	610	II* 11		18, 11	

P a u l o s K o s m i t e s.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	194			16* 17	
2				2, 10	

P a u l o s μεγας

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	336		{ R 72 a Pa 22 a	7* 70	
2	{ 138 146** (Poimen)				(282 f Poimen) 483 f
3			R 72 b Pa 22 b	4* 87	

P a u l o s απλους.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1	Be. 322	XVIII20	R 167 Pa 232		10

P e t r o s του των Διω.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1					313 c

R o m a i o s.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1		X 76		15, 51	1088
2	Be. 217	XVI 17 (an)			

R u f u s.

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
1				2, 16 (an)	872 h 94 e

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
2		XIV 19 b (an)	R 141 (an)	14, 6	94 e
		Romanos.			
1				19* 32	1082 d
		Sisoes.			
1	192	XVI 10	R 77 / Pa 7 1		504 c
2	84	IV 37		4* 89. 90 a 4, 45 (= b)	
3	370	II 13		2, 15	467 e
4	97	IV 38		4* 90 b	1017 a
5		IV 39		4* 91	561 c
6	236* 148**	X 68	M 27 (Agatho)		885 e
7	8	III* 5		19* 33	
8	74	IV 36		4* 92 a	794 d / 408 a
9	304*	XV 44		15, 44 a	283 b
10	239	XIV 8		15, 2	204 a
11	71*	XV 45	R 174 Pa 25 2	15, 44 b	
12	408	II* 14		5* 86	232 b
13	480 (Timoth.)	XV 47		15* 127	283 c
14	112*	III* 6 b	R 162	18, 90	41
15	416	VIII 15		8, 14	700 a
16	364*	XV 46		15, 26	
17	117**	VIII 16		8, 5	950 b
18	609	II* 13	R 120	18, 70	757 a
19	132			15* 128	283 e
20				3* 73	
21	258				
22	256		Pa 39 1 M 26	10, 57 a	886 a
23	369			4* 92 b	418 d
24		III* 6 a		19* 34 a	875 g
25					494 d
26	4			2* 48	873 a
27	115			11* 63	995 g
28	11			2* 49	
29				10* 262	876 a
30	195			4* 92 c 4, 46	775 e
31	261			17* 40	764 b
32	30**			4, 8	
33	116			4, 21	
34	377		R 82 Pa 8 1	7* 78	744 c
35	484			15* 129	
36	485				
37	15 112** (an)			2* 50	374 b
38	598		R 103 Pa 11 5	10, 56	4 c
39	102*			10* 263	345 c
40	305				
41	140* (an)			10* 264	
42				15* 130	
43		I 17		1* 102	
44					179 a
45	254			15* 137	340 d (an)
46				7, 8	
47	110*			15* 132	
48				10, 45	

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
49	134			15* 132	
50					
51				10* 205	
52	81			4* 93	794 e
		Silouanos.			
1	95	IV 40	R 46	4, 48	793 c
2	216*	III 15	R 205 M 48	3, 3	56. 483 g (= b)
3	217*	I* 1		18* 102	929 a
4	266*	XI 28			995 d
5	15*	X 69	R 55	10, 35	340 b
6	109 a**	XI 30		1, 24 / 11* 65	995 f
7	59*			17* 41	
8	270*		Pa 5 1	6* 32	847 b
9				6* 33	682 d
10				10, 57 b	
11	235*	XI 29	R 175		622 b
12				19* 35	
		Simon.			
1	464*	VIII 17		8* 28	703 a
2	467	VIII 18	Pa 12 8	8, 2	703 b
		Sopatros.			
1				14* 25	952 b
		Sarmatas.			
1	603			15, 47	275 e
2				19* 36	
3	(9)				403 b
4				2* 51 a	
		Serapion.			
1	Be. 306			5, 24	
2	154	VI 12		6* 34	847 c
3		XI 31		11* 67	298
4		VIII 9 (Kassian)			
		Serenos.			
1	93			4, 7	794 b
2	82* 154***			15* 136	
		Spyridon.			
1				16* 18	Sokrat. I 12
2				18* 122	
		Saio.			
1					217 a
		Sara.			
1	562	V 10		5* 92 a	439 b
2		V 11		5* 92 b	
3	197	VII 19		7* 83 (αββα)	878 a
4	vgl. 145**	X 73			
5	77*	X 74		7, 34	690 b
6	262				
7	423				1086 a
8				4* 94 (αββας)	794 c
		Sygkletike.			
1		III 16		3* 66 (an)	
2		IV 41		4* 95	

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
3		IV 42	R 60 (senex.)	4* 96 a	
4		IV 43		4* 96 b	
5		VI 13		6* 35	
6		VII 15		7* 79 (Siso.)	
7		VII 16	R 157 Pa 20 1 (an)	7* 79 b	
8		VII 17		7* 80	
9		VII 18		{ 7* 81 b 82	
10		X 70			
11	509 (Hyperech.)	XV 50 (Hyperech.)			
12					
13					
14					179* a
15		X 72 IV* 24			
16		XIV 9			
17		XIV 10			
18		I* 2			
		Titoes (= Sisoes).			
1	111	XII 11	Pa 12 6 b	12* 23	928 d
2	326*	IV 44	Pa 32 4 M 72 (an)	4* 97	76 b
3	95* (Timoth.)	XI 27	Pa 32 2	{ 4* 98 11 64	995 c (Sis.)
4					567 b
5				2* 52 a	873 b
6	373		Pa 12 6 a	8* 29	Joa. Kol. 23
7				15* 134	283 f
		Timotheos.			
1				5, 29	851 b
		Hyperechios.			
1		IV 45		4* 99 a	392 f
2		IV 46		4* 99 b	
3		IV 49		}	501 c
4		IV 51 }	R 134	4, 33	567 f
5		IV 52 }		(Titonios)	
6		VI 14			847 d
7		XI 35			31 b
8		XIV 11			95 a

	S	PJ	Lat.	Arm.	PE
		Phortas.			
1	73*			15, 48	829 e
		Phokas.			
1				18* 103	
2				5* 93	430 d
		Phelix.			
1		III 18		3, 35 10, 44	92 = Mak. 25
		Philagrios.			
1	153	VI 15		6, 7	834 c
		Chomai.			
1	227*	I 18		1* 104	
		Chairemon.			
1	200			7, 9	182 b
		Psenthaisios.			
1				19* 38	
		Or.			
1	139	III 19	M 47		
2	346	III* 7		19* 39	558 a
3	347	III* 8		9, 26	558 b
4	314			10, 153	
5					N 132 (an)
6				19, 10	701 a
7	520				
8					
9	310* (Agathon)				N 98 (an)
10	511 (an)	XV 56 (an)	R 112 (an) Pa 13 1		327 e (an)
11	510 (an)	XV 54 (an)	R 115 (an) Pa 13 3		
12	501 (Poimen) 93) (an)	XV 61 (an)	R 78 (an) Pa 7 2	15, 72 (an)	
13	340 (an)	XV 55 (an)	Pa 13 4 (an)		
14		VIII 24 (an)		313 d (an)	*184* 7 (an)
15				566 a	*212* b (an)

Tabelle I Anhang A.

In G nicht nachweisbare Stücke aus PJ.

Euagrios	I 5. IV 14	Prakt. 96		(vgl. G. Kass. 8)
	VI 5.	,, 97 R 70 = N 392 (Serapion) 204 c		
	X 20.	,, 6	10* 245 (an)	PE 723 e (an)
	XII 4			PE 924 d
	XII 5		12* 13 (an)	PE 924 e
	XV 15			PE 278 e
Kassian	IV 25 (Mos. Serap.)		4, 44	Kass. Coll. II 11
	V 3		5, 51	Coll. II 10
	V 4		5, 54	Coll. II 13
	IX 10 (an) = Theodot 6 d			

Joa. Kol.	XV 22 a	S 506		15* 89 a	PE 326 f
Poimen	IX 8	= { M 39 R 100 Pa 39 2		9* 37	PE 643 a
	X 37		N 391		PE 582 d
	X 61		62 a		
	X 24			11* 60	
	XI 25	S 92*	N 124 (an)		
	XV 33		64 a	15* 121	PE 265 c
	XV 37	Pa 13 9 (an)			PE 282 i
Pambo	X 66		N 383		PE 178 c
Sygletik.	II 14 (Abbatissa)		91 a		
	VIII 19	S 357	92 b		
	VIII 20		92 b		
	X 71		93 a		
	XI 32		92 b		
	XI 33		92 b	11* 68 (an)	
	XI 34		92 b	11* 69	
	XV 48		92 d	15* 135	
Hyperechios	III 17			3* 67	
	IV 47. 48			4* 100	
	IV 50			4* 101	PE 567 c
	VII 20				PE 751 a
	VII 21				
	X 75				PE 1058 a
	XI 36				PE 909 d
	XV 49	Pa 13 8 (an)	S 504		PE 284 b
	XVII 13				

Tabelle I Anhang B.

Apophthegmata des Cod. Berol. Phill. 1624, die nicht im Text Coteliers enthalten sind.

		S	PJ Lat.	Arm.	PE	
6 d	hinter Theodot (Migne 197) μὴ κρῖνε τ. πόρνον.		IX 10 (an)		596 b (an)	N 11 (Theodot)
8 b	n. Theodora 2: ἡ αὐτὴ ἠρώτ. περὶ τ. ἀκοῶν.				689 a	
9 b	n. Theodora 7: καὶ ἄλλῳ μοναχῷ κνίφη εἰς τὸ σῶμα πρ. πειρασμὸν ἐγένετο.					
9 b	Fortsetzung: ἐν τῇ ἀναστάσει τ. νεκρῶν.			10* 258		
11 d	n. Joa. Kolob. 16: τρεῖς φιλόσοφοι ἦσαν.		R 84, IV* 12	5, 17		
13 b	n. Joa. Kolob. 23: εἰ καὶ πάνυ εὐτελεῖς ἐσμεν.	S 493			326 g	
13 c	n. Joa. Kolob. 26: οἱ. ἅγ. ἐοίκασιν παραδείσῳ δένδρων.	S 627				
13 d	n. Joa. Kolob. 27: ἐ. ἔχῃ ἄνθρ. ἐν τ. ψυχῇ σκεῦος τ. θεοῦ.	S* 336		2* 38	878 d	
13 d	Fortsetzung: Teufel u. Hiob.			1* 137		= B 181 c
14 d	n. Joa. Kolob. 34: ὡς πόρνη καλλωπίζουσα ἑ. οὕτως εἶ.	S 502	R 92 a	15, 43	327 a	
15 a	Fortsetzung: M. Witwen und Waisen sind i. d. Sketis.			8, 16		
17 b	n. Isidor 6: τοῦτο μόνον τ. ῥῆμα γέγρ. ἄφες τῶν πλησίον.	S 425				
21 b	n. Jakob 1 D. Kind m. d. Hyäne u. d. Feuer.	S 621 (an)		12,5 A an. B. Jak.	928 a. b	B 174 d (an)
28 d	n. Karion 2 ἄνθρ. μένων μετὰ παιδίου.	S 289		5, 41	468 c	
58 a	v. Poimen 24: δίδαξον καρδίαν σου τηρεῖν.	{ S 292 S* 144	VIII 14 a R 183 b			

	S	PJ Lat.	Arm.	PE
62 a v. Poimen 67 D. ungenügende Abbas.	S 383	X 62 a App. 4 a	10, 2	
62 a Fortsetzung: ἄνθρ. θεωρῶν τ. ζημίαν τ. ψυχῆς αὐτοῦ.	S 384	App. 4 b		
64 c v. Poimen 101: πῶς ὀφείλει εἶναι ἐν τ. τόπῳ ὃ κατοικῶν.		XV 33		265 c
69 b v. Poimen 168: ὃ ἑώρακεν ἄνθρ. κ. οὐκ ἐδίδαξεν.	S 167 384 (an)	M 61	15* 125 c	1058 h
69 b Fortsetzung: ἄνθρ. ὀφείλει εἶναι ὡς στήλη λιθίνη.		Pa 422 (Agath) M 10 (an)	15* 125 d	205 c**
70 c v. Poimen 180: ἤκουσεν περί τινος ἕλκοντος τὰς ἕξ.		M 17		495 a
70 d Fortsetzung: ἐὰν ἀποστῇ ἡ ψυχή, τότε δυνήσεται τεκεῖν.				995 c
70 d Fortsetzung: πῶς ὀφείλ. εἶναι οἱ ἐν τ. κοινοβίῳ.		App. 4 c	17, 2	269 b
72 d Pambo 11. Einleitung (s. o.).			1, 19	
76 a n. Paphnut 3: Sara u. Paphnut.	S 270			1080 b
85 d n. Sisoes 43: Πάμβω μέγας ἐν τ. ἔργοις.	S* 96		19* 34 b	
85 d Fortsetzung: πῶς ἔχεις; τ. ἡμέρας ἀναλίσκω.	S** 134		15* 131	283 d
88 d n. Sarmatas 1: ὅσα ἂν δύναται ἄνθρ. φεύγειν.			10* 206 (Siso.)	
91 a v. Sygklet. 1: πολλοὶ ἐν ὄρει ὄντες τὰ τ. δημοσίων πράσσουσιν.		II 14 (an)	2* 51 b (Sarmatas)	
91 d v. Sygklet. 9: ἐν τ. κόσμῳ πταίοντες . . . ἐν φυλακῇ βαλλόμεθα.			7* 81	
92 b Fortsetzung: ὥσπερ θησαυρὸς φανερωθεὶς ἀφανίζεται.	S 357	VIII 19 R 114 (an)	8* 26	
92 b Fortsetzung: ὥσπερ οὐκ ἐχώρει κατὰ τ. αὐτὸ βοτάνη εἶναι κ. σπέρμα.		VIII 20 R 113 (an) Pa 13_2 (an)		
92 b Fortsetzung: τέκνα σωθῆναι θέλομεν πάντες.				
92 b Fortsetzung: νήφωμεν· διὰ γὰρ τ. αἰσθήσεως ἡμεῖς.		XI 32		
92 b Fortsetzung: δεῖ ἡμᾶς κατὰ τ. δαιμόνων ὁπλίζεσθαι.		XI 33		
92 c Fortsetzung: οὐκ ἔχομεν ἐνταῦθα τ. ἀμέριμνον.		XI 34 R 12 3 b	(Matoes)	11* 69
92 d Fortsetzung: ὥσπερ πλοῖον ἀδύνατον χωρὶς ἥλων.		XV 48		15* 135
93 a v. Sygklet. 15: ἔστιν λύπη ἀνωφελής.		X 71		
93 c v. Sygklet. 15: οἱ ἐν κοινοβ. ὄντες τ. ὑπακοὴν τ. ἀσκήσεως . . . προκρίνομεν.				14* 26

Tabelle II.

Analyse von Coislinianus 126 + Cod. Berol. Phill. 1624.

Coislinianus 126 (N).

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
1	Athanas			10* 252		
2	Gregor			10* 253		
3	Gregor					Gregor 1
4				18* 123		Wlad. 343 105
5				2, 28		
6		S 396		17, 4 (4* 103)		Wlad. 342 216
7		S* 276		16* 19	526 c	Wlad. 342 314

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
8						Rufin H. Mon. 9 Mi 423 CD
9	Bessar.	S* 170 (an)		13* 26		1596 556 Wlad. 343 291
10		S* 359 b	Pa 22, 1 b		18 b	
11	= IX 10 (an)				596 b	B 6 d Theodot
12		S 412		7* 84	391 a	
13			IV* 15	5, 19	596 c	Wlad. 343 260
14	Zoilos-Arsen		cf. R 300	6* 36		
15	Arsen = XV 9 a	S 104				G 32 cod. Colb.
16	Makar.			12* 24 (an)		Annales Mus. Guimet 25, 225. Wlad. 343 289
17				6* 37	87 b	
18			Pa 1, 2		1058 e	
19	III* 18	S* 214		18, 63		Wlad. 343 326
20				9, 13	596 d	
21		S** 15		4, 9	877 f	
22		S 404		18, 82		Wlad. 343 305
23	= B 229 d	S* 169				
24 a		S** 73 b		10* 208 (= a. b.)		
24 b		S 333		1* 121 (= b)		
25		S* 143	M 46 b Pa 41, 1 b	1* 105		Wlad. 342 192
26				10, 78	80 a	
27	II* 17	S 616	R 28	18, 16	232 c	
28		S 160		4* 104	795 a	
29				4* 105		
30		S* 154		6, 9	88 a	
31		Be. 301		5, 23	275 f	
32				5* 122	17	
33						
34				11, 32	25 b	Wlad. 343 283
35				15* 138	284 e	
36		S 121		12* 25		
37				17* 42	764 c	1596 365. Wlad. 343 318
38				13, 7	852	
39				13* 27		1596 606
40				13* 28 (Poimen)	853 a	
41		Be. 281		17* 43	541 c	
42				16* 20	533 c	
43			R 217 Pa 24,2		5	
44				5* 95	1075 a	
45				7* 71	751 c	
46				14, 13	204 b	1596 604 Wlad. 343 301
47	= B 240 b	S** 45		13, 11		1596 602
48				17* 44		
49				5, 12		
50			App. 16	5, 13		
51			R 67 Pa 2 1	6* 38	87 c	
52						Joa. Mosch. 205
53				14* 27	204 c	
54		S 137 (Ammon)		11, 27		
55	= X 115	S** 103		1* 106		
56		S* 267		11, 33		
57	= 270. XI 43	S 356		10* 209		
58		S 374		11* 70 a	25 b	Wlad. 343 241
59						
60		S 77		4* 106		
61		S 268	IV* 35 R 118 Pa 12 7			Wlad. 343 258
62	= B 194 b			19* 40		
63						
64	= 165 = V 14	S 557				
65						
66	anon.			18, 61 (Makar)	366 b (Makar)	

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
67	an B 237 d*	S* 2*	R 130*	19, 1	288*	(* s. n. Anton)
			Pa 15 2*	19* 41*		
68		S 281		18* 104	943 f	
69	Petros v. Alex.			18* 105		
70	Kyrill			10, 80	874 c	
71				1* 107	315	
72				14* 72		
73				4* 107	793 d	
74				17* 45		
75. 76				10* 265	171 b*	
77	= XV 89	S 228	R 18			
78	{ = V 17	{ S 588 a		5, 14 a	} 10, 155 f	Wlad. 343 221
79				1* 108		
80		S 588 b		5, 14 b	472 c	
81		S** 46—52	IV* 8	10, 155 g		
				1* 109		
82		S* 294		5, 15 a	234 a	
83	= 220 = X 89	S** 73		1* 110		
				515 b		
84				19* 42		1596 509 f
85	= I* 17	S 345				
86				10, 81	340 c	
87				18, 55	1048	
88				10, 83		
89		S* 339		10, 95	188 a	
90		vgl. S* 188		10, 96	966 c	
91		S* 196		10, 99		
92		S* 306		10, 107	163 a	
93		S* 307		10, 105	723 c	
94		S 580		10, 109	428 a	
95		S* 189 a		10, 111	188 b	
		S* 308				
96		S* 189 c			928 e (943 a)	
97		S* 189 b				
98		S* 310		10, 130	284 e*	
99		S* 309		10, 143	886 d*	
100		S 189 d		10, 132	611 b	
101		S* 189 e		10, 118	874 d	
102		S* 86		M 92	163 b	
103		S 334		10, 136	723 g	
104					913 a (915 b)	
105		S* 314 (Isidor)		10, 135	599 b	
106		S* 198. S* 279		10, 123	723 d	
107		S 482. S* 292	R 171 a	10, 115	284 f	
			M 58. Pa 13 10			
108		S 519 (Poimen)			284 f*	
109		S 349. S* 288		10, 119	715 b	
110					188 c	
111	= 244 = X 111	S** 124				
112					18 b	
113		S* 317		19* 51	724 e	
114					690 c	
115		S** 81	Pa 13 11		284 h	
116		S 48 (Sisoes)		2* 52 b (Titoes)	873 c	
117	anon.				690 d (an)	Silouanos 10
118		S 277			492 c	
119		S* 85	M 93		163 b	
120		S 526. S* 87		10* 210	104 a. 125 a	
121		S* 89. S* 289	IV* 22. M 94	11* 70 b	25 c	
122					908 a	
123				10* 211	913 c	
124	XI 25 (Poimen)	S* 92 (Poimen)				
125	= X 87	S 271 b				
126	an					Makar 34
127	= V 25		M 77 (S* 119)			
128		S 475				

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
129					
130			10* 212	80 b	
131 (an) II 10	S 35				Moses 7
132 (an)					Or 5
146	246 b + S 245 + *368		1, 43 b	395 c	
147			2* 53	873 e	
178 anon.					Gerontios
235		Pa 28 3	10, 120	135 a	
236		Pa 19 5 b			
237	S 335		10, 87	227 b	
269	S 176		11* 73	341 a	
327 = 396	S 534. S** 58	Pa 16, 3		583 c. 597 a. b	
329	S 213		15* 157	286 a	
343	S 321	R 23	16, 9	522 b	
344	S 419	R 146	17* 46	781 a	
354	S 405		17* 49	765 b	
358			17* 51 (13* 34)	853 b	(1596 369)
370 [1]			11, 2	104 c**	
371	S 619				
372			18, 17	495 b	
373	S 118 b (= a) Epiphan.		1* 112* a	417 a	
374			1* 112 b		
375 [2]	S* 53		10, 139	345 a	
376	S 225	Pa 4 1	7* 72	751 d	
377	S* 88	M 24	1* 113	912 a	
378 = XI 54					
379 = XII 13	S* 53 b				
380	S 283		15, 65	755 d	
381 = XV 77	S 515	R 171 b. Pa 13 5			
382	S 212		7* 93	667 b	
383 = X 66 Pambo			1* 101	178 c	
384 Sisoes	S 483			283 g	
385 = X 94	S* 246	Pa 41 2			
386 = X 102			10, 32		
387	S 385 a		1, 8 a		
388 = XIV 13	S* 32. S* 287				
389	S 429		17* 52	772 a	
390					
391 = X 37 Poimen			10* 200	582 d	
392 cf. B 204 c		R 70 (Serapion)			Euagr. Prakt. 97

Cod. Berol. Phill. 1624.

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
166 b Verkauf des Evangeliums, um d. Erlös d. Armen zu geben.					vgl. 204 c
166 b ἀδ. ἠρώτ. γέρ. τί ποιήσω Ἀ. διὰ τὴν πορνείαν;			5* 106	441 a	
166 c ἀδ. ἠρώτ. γέρ. τί ποιήσω ὅτι λογισμοὶ θέλουσί με κυκλεύειν.	S* 64		1* 115		
166 d ἀδ. ἠρώτ ἕτερον γέρ. διατί ἐπιτελῶ τ. μικρὰν σύναξιν μετὰ ὀλιγωρίας;	S 492		10* 220		
166 d εἶπε τ. τ. γερ.· εἰ μὴ σαλευθῇ τὸ δένδρον.			7* 73	745 a	
166 d ἔθνος τῶν χριστιανῶν — τάξις τῶν μοναχῶν.			9* 41	597 c	Dubl. 223 d
167 a Mönch, dessen Ruf zum König dringt, fällt.			5* 41	874 b	
167 b Mönch und Biene.	S* 104	R 187, Pa 32 7	10* 266	689 b	
167 b Satan als Strick-Flechter.	S* 105		10* 267	887 c	

1) Vor 370 schiebt B N 85 = I* 17 ein. 2) 375 stellt B vor 371.

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
167 b Dämonen greifen d. Wachsamen mehr an als d. Nachlässigen.			11* 78	171 a	
167 c Trost i. Versuchung: Gottes Stärke, unsere Schwäche.			1* 117	174	
167 d ὥσπερ ξένος πάροχος οὐκ ἰσχύει εἰσαγαγεῖν τ. ξένον.	S 330		1* 118		
167 d Gebet: ἐγὼ κτηνός εἰμι, οὐδὲν οἶδα.	S 120 S** 61				
167 d διηγ. τ. τ. πατέρ˙ ὅτι ἀδ. εὐλαβὴς πάνυ εἶχε μητέρα.			10* 89	80 b*	
168 a εἶπε γ.˙ ἐὰν ἀποτάξω διὰ τ. Θ. τοῖς κατὰ σάρκα.			1* 126		
168 a εἶπε γ.˙ ὡς ἐν τ. παλαίσμασι γυμνάζεται ὁ ἀγωνιστής.	S 158 b		10, 159 b 1* (127) 128		N 143 b
168 b Ermahnung d. Bauern an s. Söhne: der eine Tag i. Jahr.	S 385		1, 8		cf. N 387
168 c Der entdeckte Heilige: d. Greis m. d. zwei Körben.	Be 277		8* 30		
169 c Der Dämon Julians.	S 625	II * 12	12, 8		
169 c Der Rat des Paphnut.			10* 226		Sokr. H.E. I 11
170 c Besuch bei Brüdern, die nicht mitessen wollen.			10, 29	419 c	
170 c Joseph. Flucht in Verfolgung zu den Orthodoxen.	S* 23 a	M 38 Nisteroos	1* 78 a	Joseph	
170 c Joseph: καὶ μὴ ἔχε φιλίαν μετὰ παιδίου.	S* 23 b		1* 78 b		
170 d θέλω καθίσαι μετά τινος εἰς κοινόβιον ἵνα ἡσυχάζω.	S* 24				
170 d διὰ τί ὅτε ἐξέρχομαι εἰς ἔργον ῥαθυμῷ τ. ψυχῆς μου.	S 122		1* 129		
171 a Ein Bruder ohne Aufhören b. Gebet u. Arbeit.			12* 17		
171 a Demut, Auge des Mönches.					cf. Poimen 81
171 a καταλαλεῖν und κατακρίνειν.		App. 13	9, 20 10* 221	565 b	Dubl. 190 b
171 b E. Presbyter, der weder Psalmen noch γράμματα gelernt hat.			18* 109		
171 c Greis, 50 Jahre a. e. Berg.	S* 152		4 * 113 (4, 41)	395 e	
171 c Nachlässigkeit; kleine Pflanze — großes Dickicht.	S 287		1* 130		
171 c = N 393 (= 312, XV 70).	S* 38 a				
171 d Bitte um Zurücknahme der Gabe des Hellsehens.	S** 108		15* 161	756 a	
171 d ἀδ ἦλθεν ἀπὸ Σκήτεως πρὸς τ. 'A. 'Ανόφωρ.			14, 9 (Apuphr.)		G Ammoe 3
172 a πῶς καρτερεῖς ἐν τ. τόπῳ τούτῳ 'A.		VII 25. R 3			
172 a γ. ἔπλεκεν σεῖραν κ. ἔβαλλεν εἰς τ. ποταμόν.			10. 8	340 e	
172 b Licht in d. Zelle eines Greises bei Tag und Nacht.	S 615		18, 6		Joa. Mosch. 51 b
172 b Einsiedler, der von Unzucht nichts weiß.	S 575. 76		5, 4	(439 d)	
172 d πολλά ε. τὰ τ. πορνείας πάθη˙ λέγει γὰρ ὁ ἀπόστ.		Pa 1, 7	5, 32	454 a	Duensing, aram. Texte S 18
173 a ἔλεγεν πάλιν (Dublette d. Vorhergehenden).			cf. 5, 32 (Ende)		
713 a περὶ τ. λογισμῶν μὴ συντελουμένων (Gleichnis v. Weinberg).	S 559		5,63	454 b	Dubl. 223 b*
173 b Ist Unzucht gut — oder böse?	S 570		5* 108	454 c	
173 b—174 a = N 394 (anon).	S 568 (Isaak)		5* 109 (an)	469 a (an)	
N 395.	S** 141			434	
N (396 a = 327) 396 b.				1062	

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
	N 397 = IV 26 b (an.).	S 508 (an.)			1* 131 (an)	(Xanthias 3)
	N 398.			1* 132	689 d	
	N 399.	S* 255		1* 133	97 b	
174 a	τὰ μικρὰ περιφρονοῦντες εἰς μεγάλα ἐμπίπτομεν κακά.	S 355		1* 134		
174 c	= N 400 = VII 23.	S 189		7* 74		
174 c	ξύλον ἀποπεπτωκὸς ἐκ τῆς καμήλου.	S* 269		6* 42	834 d	
174 c	Mönch, d. n. arbeitet und von Himmelsbrot lebt.	S 124		18, 64	926	
174 d	Kind, Hyäne und Feuer (anon.).	S 621 (an.)		12, 5 (Jak.)	928 a b (Jak.)	B 21 b (Jak.)
175 a	Einsiedler bringt einem andern Brot. Verwundung am Fuß auf dem Wege.	S 433		17, 18	765 c	
175 c	ἄρχων τις ἔχαιρε τῇ θέᾳ τ. κυνηγιῶν.					
175 c	Der vorgetäuschte Besuch eines Bruders.			10* 222	905 c	
175 d	μόναχ. ἐὰν ὀλίγ. ἡμέρ. κοπιᾷ κ. πάλιν χαυνοῦται.		Pa 27 1 (Anton)		170 d	
175 d	οὐκ ἐν καλλονῇ ὠφελείας κάθημαι ἀσθενῶν, ἀλλ' ἐν ταλαιπωρίᾳ.			10* 223 a		
175 d	Am Orte liegt es nicht.			10* 223 b	242 a	
175 d	Eugenia: μόνον μετὰ Χριστοῦ εἶναι.	S 166		1* 62		
176 a	Paesios (Br. Poimens) findet Geld, will ein Kloster bauen.			10* 204	350 b	
176 b	Abbas, d. e. Engel trägt (Christophoros-Motiv).			10* 224 10, 60	938	
177 b	Legende vom Edelstein des Hohenpriesters.	S** 43		13* 33		
177 c	Greis überläßt einem Bruder s. Zelle, kündigt sie aus Neid.	Be 216	R 26	10, 23	221	
178 c	Gestohlenes Gut, bei einem Bruder deponiert.	S 210		15* 161	553 a	
178 d	περὶ πορνείας (Ueberschrift).					
178 d	ἀδ. ἠρώτ. γέρ. λέγων· πῶς θλίβουσίν με οἱ λογισμοί μου;		vgl. M 40			
178 d	(79 a) die fünfmalige Versuchung, die fünf Kronen.			5, 62	454 d	
179 b	ἀποδείκνυσι διάβολος ἀνθρ. ἐπάνω κείμενον γυναικός.			5* 111	439 d	
179 c	Greis verläßt das Kloster wegen Anwesenheit eines Knaben.	S 565		5* 112	469 b	
179 c	Wo ein Knabe im Kloster, ist Satan überflüssig.			5, 75	469 c	
179 d	Satan hat die Knaben in die Wüste gebracht.	S* 116		5, 58	469 d	
179 d	Mönch von Diolkos und Frau.			5* 113 (Poimen)	469 e	
180 a	Jungfrau von einem Soldaten vergewaltigt.			5* 114		
180 b	Koinobiarch und Anachoret.	S 5		19* 43	875 h	Dubl. 224 a
180 c	Anachoret wird Bischof. Milde gegen einen Diakon.			15* 162	494 e	
180 d	Saat wächst nicht auf betretenem Boden.				75 c	
180 d	Süßigkeit Gottes und die Welt.			1* 135		
181 a	Mönch, der 3 Becher trinkt, soll nicht für mich beten.					
181 a	Nabuzardan, ἀρχιμάγειρος.					cf. Poimen 16
181 a	Vorzüge der Sketioten.	S* 107		19* 44		
181 b	Bereite den Tisch nicht vor der Zeit.	S 307		1* 136		
181 b	Ein Homologet, untröstlich über Aufhören der Verfolgung.			10* 225		

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
181 c Teufel und Hiob.			1* 137		B 13 d J. Kol.
181 c λέγ. ὁ γέρ. ὅτι ὁ ἐρχόμενος εἰς μυρέψιον.			1* 138	91	
181 c Vorsicht bei Rettung eines ins Wasser Gefallenen.	S 325		17, 10	1058 c	
181 d Bruder, der eine Erbschaft macht, zwingt einen Fremden zur Assistenz b. d. „Anamnesis".	S 321		11, 11		
182 a Mit dem Ableugner einer Verleumdung nicht streiten.			1, 17		cf. X 100 Poimen 23
182 b Wann wird das Weitererzählen zur Verleumdung?	S 298 a				
182 c Soll man einem Jüngern die Fehler e. Alten kundmachen? περὶ τοῦ μὴ κρίνειν τινά.	S 298 b			597 e	
182 c Bruder richtet einen andern. Engel erscheint mit dem Verstorbenen.			9, 21	598 a	Dubl. 230 a
182 d Kein schöneres Gebot als nicht zu verachten.		M 91	9* 42	582 a	
183 a Christus als Armer im Kloster.			8* 33	703 c	1596 642
183 c Sohn tötet, vom Dämon verführt, seinen Vater.		IV* 37			
183 d Hungriger Bruder verzehrt ungekochtes Gemüse.			4, 19		
184 a Ein Bruder, der nur kniefällig gebeten in die Zelle kommt.	S 265	M 60			
184 a Gegen die κενοδοξία (σὺ ἐποίησας τ. οὐρ. κ. τ. γῆν;)	S 462			715 a	Dubl. 223 a
184 a ἄπελθε, κολλήθητι ἀνθρ. φοβουμένῳ τ. κύριον.			1* 139	97 c	
184 b ἢ φεύγων φεῦγε τ. ἀνθρώπους (an).				693 c (an)	Or. 14
184 b Keinen Schritt tun, ohne den Ort zu erkunden.	S** 77			724 c	
περὶ ταπεινοφροσύνης.					vgl. Wlad. 343 158
184 b Ein verzweifelnder Mönch, von einem Eparchen widerlegt.					
185 περὶ τῶν δώδεκα ἀναχωρητῶν.			19* 54		Wlad. 343 159
187 d τὸ ὄνομά ἐ. τὸ σῶζον, ἢ τὸ ἔργον;		III* 13	18, 75		1596 637
188 b Tod der Reichen, die schwarzen Rosse.		III* 14	18, 76		
188 c Ein geiziger Asket, von einem Fußleiden befallen.			6* 43	683 b	cf. VI 21
188 d Makar und die geschenkte Weintraube.	S 85			418 b	Rufin H. Mon. 29
189 a Agathon und Herakleios; Poimen über Agath.					
189 b Greis, der Räubern die Füße wäscht (an).	S 186 (an)				Joa Perses 3
189 b Erlebnis eines Mönches in Konstantinopel.					
190 a Lob überliefert den Mönch dem Satan.			1 44 b	326 b	
190 a Der Demütige demütigt Dämonen.			15, 16	284 c	
190 b Den Herrn erwirbt man nur durch Demut.			1, 42 a (Moses) / 1* 84 (Makar)	877 e	
190 b Allein der Gedanke an Jesus nützt.			1, 42 b (Moses)	878 f	
190 b In Anwesenheit des Bruders μὴ ἀπολύειν τ. καρδίαν.			12, 10	286 b	
190 b καταλαλιά κ. κατάκρισις.					Dubl. 171 a
190 b Gebet eines Bruders: πέμψον μοι κεραυνόν.			15* 164	286 b	

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
190 c Der wahre Demütige nimmt Schmähungen v. Nächsten an.			15* 163	327 g	
190 c Ist Aufenthalt in der Wüste gut? Kinder Israels!			2* 55 a	75 c*	
190 d Der Atleth muß mit vielen Gegnern kämpfen.			2* 55 b	254 b	
190 d ἐὰν γέν. ἀνάγκη τινὰ εἰς συντυχίαν γυναικ. ἐλθεῖν.			2* 55 c	467 f	
191 a Verleumdung: Feuer im Busen.			2* 55 d (9, 15)	567 a	
191 a Ueber νυκτερινὰ φαντάσματα.			2* 55 e	971	
191 a Wenn jemand ein Handwerk lernen will, ist Fleiß nötig.			2* 55 f	75 c**	cf. Poim. 128
191 b Wie kann man erkennen, daß die Seele angenommen wird?					
191 c Ueber A. Zenon.			10* 171		
191 c Greis aus der Umgebung Zenons kann seine Gedanken nicht bekennen.			10* 172 a	103	
193 a Ders. Greis, Erzählung von 2 Brüdern ἐν λαύρᾳ τινί.			10* 172 b	111 a	
193 c οὐαὶ τῷ ἔξω ἀπὸ τοῦ ἔσω.	S 495 b (Bessar.)				
193 c Bruder in der Hyänenhöhle: εὐνουχίσαντες αὐτ. ἀπολύσατε.			5* 115	440	
193 d Mönch, dessen Sohn vom Archon ins Gefängnis geworfen wurde.			10* 227 a	81 a	
193 d Ders. Mönch verweigert Frau und Sohn Geldunterstützung.			10* 227 b	81 a*	
194 a πονηρία μὴ τετελεσμένη οὔκ ἐστι πονηρία.	S* 40		10, 150	81 b***	
194 b ἦν τις ἀναχωρητὴς βοσκόμενος μετὰ τ. βουβάλων. περὶ καλλιγράφων.					s. N 62
194 c Phileremos, Märtyrer u. Büßer z. Z. Julians.			4* 102		
195 a Ders. hat seit der Taufe kein fremdes Brot genossen.			19* 37		
195 a Anton: A. Arphat (?) und die fromme Jungfrau.			10, 91	712 a (an)	Schluß = Makar 20
195 b Die auf dem Sinai gefundene Inschrift.			3, 43 a	29 b	
195 c 2 Brüder auf dem Sinai. Der eine vertraut dem andern seinen Garten an.			3, 43 b	1054	
196 c 2 Brüder auf dem Berg Nitria (Traum d. versch. Handschrift).			3, 44	485 c	
196 d 2 Brüder von Raithu. Sehnsucht nach dem ausgesandten Diener.			3, 18	29 b	
197 a Bruder, der vor Tränen einen Psalmvers ausläßt.			3, 45	485 d	
197 b (Sinai): Herr laß mich dir dienen, wie ich dem Satan diente.			3, 46 a		
197 b Gut, die Hände zum Gebet auszubreiten. (Auffahrt der Seele).			3, 46 b		
197 b Ein Bruder wird von seinem Abbas zu einem Gärtner an den Sinai gesandt.			3, 47		
197 d Bruder auf dem Oelberg, der sich selbst eines Verbrechens beschuldigt.			3, 48		
198 a Der Taxeot von Skythopolis.			3, 42	74	
198 b Einsiedler von Raithu. Abfertigung des erschein. Satans.			3, 30		Wlad. 340 110.
198 c Arethas von Pharan.			3, 10		

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
198 d	Gewohnheit eines Greises: Kopfschütteln, gesenkt. Blick.			3, 11 a		
198 d	Vergebliche Fürbitte für einen ägypt. Bruder wegen πορνεία.			3, 11 b 5* 116	122 a	
199 a	Ein Bruder muß stets den Blick zur Erde richten.			1, 45		
199 b	Die Lachenden und Fresser nicht richten.			9, 16	598 b	
199 b	Die ins Haus dringenden Mäuse eine nach der andern töten.			5, 60	905 a	
199 b	ταῦτα τῷ μετανοοῦντι πρέπουσιν.			3* 72		
199 c	Theodor von Kanopos und κατάνυξις unter Tränen.			3, 13	483—84 (Z. 7 v. u.)	
200 a	Notwendigkeit der Flucht in die Wüste. Ueberwindet die Natur Adams.		(M 93)	3, 14	76 a	
200 b	Wer sich selbst in Trübsal begibt, wird unter die Märtyrer gerechnet.			3, 15		
200 c	Unzucht verdirbt den Leib, Tränen retten die Seele.			3, 16	486 a	
200 c	Eulogios τ. 'Ενάτου verkauft seine Bücher.			3, 50		
200 d	Kind mit Erwachsenen redend: πῦρ ἐν τῷ κόλπῳ.			10, 147	464 c	
200 d	παιδεύσατε τὰ παιδιά, ἵνα μὴ παιδ. ὑμᾶς.			10, 148		
200 d	Kinder mehr als Frauen Strick des Teufels.			5, 73	467 b	
200 d	Kinder und Wein machen Satan überflüssig.			5, 74	467 c	
200 d	Zwiegespräch des sterbenden Einsiedlers mit Satan: σύ ἐσύλησάς με.			11, 7	614 f	
200 d	Sohn eifersüchtig auf Vater wegen Gabe d. Exorzismus.			15, 70	757 c	
201 b	Πῶς ἔρχεται ἀνθρώπῳ τὸ κλαίειν;			3, 27	481	
201 c	Bruder aus der Sketis bei den Tabennisioten.			15, 21	330	
201 d	(Pherme) Das Gute, das man in der Welt tut, Schein.			19, 19	274 b	
202 b	(Κέλλια) Der mürrische Greis und der gute Schüler.			7, 41	223	Wlad. 350 63
202 d	Demut hat viele gerettet. Zöllner und verlorner Sohn.			15, 20 a	276 b	
203 a	Beschäftigung mit Väterworten besser als mit Dogmen.			15, 20 b	486 b	
203 a	Einsiedler warnt Räuber vor den kommenden Brüdern.	S 184 a		16, 7		Dubl. 222 a
203 a	Rechenschaft über jedes unnütze Wort.			9, 23	556 b	
203 b	γέροντι μεγάλῳ συνῴκει ἀδ. ἀμελέστερος.			4, 58		
203 c	ἦλθέν ποτε ἀδ. Λύβικος πρ. τ. 'Α Σιλουᾶνον.			16, 8	504 d	
203 d	Longinus: Hochmut u. Demut.			15, 19 a	275 d	R 171 c (an) Pa 13 5 b
204 a	Ders.: Wie der Tote nicht ißt, kann Demut nicht richten.			15, 19 b	280 c	
204 a	Ders. ἡ νηστεία ταπεινοῖ τὸ σῶμα (ἀγρυπνία, ἡσυχία).			3, 51 a	(cf. 723)	
204 a	εἶχεν ὁ 'Α. Λογγῖνος κατάνυξιν ἐν τῇ εὐχῇ.			3, 51 b		
204 b	Bei Zusammenkunft der Brüder Dämon der Verleumdung.			9, 22 a		
b	Nichts schlimmer als üble Gewohnheit.			9, 22 b		

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
204 b	ἀδ. ὧν ἐν κελλίῳ . . πολλάκις ἤρχετο εἰς ῥαθυμίαν.			3, 17		
204 c	Serapion: ὁ βίος αὐτοῦ ὡς ἑνὸς τῶν πετεινῶν.					cf. Bessarion 12
204 c	Ders. verschenkt sein Gewand an Bettler usw.			13* 25		vgl. N 392
205 a	Markellinos aus der Thebais. Auswendiglernen der Schrift.			18, 22	1026	
205 b	Arsenios, Todesfurcht auch bei Guten?			10* 163	670	
205 b	Antonios, Die alten Väter und Wir.		Pa 35, 2	1* 48		Wlad. 342 1
205 c	Gott trägt die Sünden der Welt, aber nicht die der Wüste.	S 284		1 * 119, 20		
206 b	Wie geht es dir! Schlecht, 18 Jahre stand ich vor Gott.			15, 17	287 a	
206 b	A. Zenon, Traum eines Reichen v. Raithu. (Acker m. Unkraut).			15* 165	829 a	
206 c	Wer in der Zelle sitzt u. psalliert, sucht das Gottesreich.			3* 74	486 c	
206 c	Aufenthalt in der Wüste ist nichts Großes.			15* 166	287 b	
206 c	Nachlässiger Bruder, der jedoch ein großer Beter.			11* 79	940 a	
206 d	Zu jedem Bruder spreche: er geht mir voran.			3* 75	472 a	
206 d	Wie gelangt man zu den Tugenden der Väter? Ein Werk nach dem andern.			1* 116		
207 a	εἶπε γ.· φύσει ἐὰν ἀνθρ. ᾖ ἀγωνιστής.			3* 76	486 d	
207 b	Ueber die Süßigkeit der Besitzlosigkeit.			6, 15 a	848 a	
207 b	ὁ τ. ὕλην μὴ μισήσας πότε δύναται μισῆσαι τ. ἑ. ψυχήν.			6, 15 b	848 b	
207 b	ἐὰν κάμῃ ἀνθρ. εἰς τὸ διαπαντὸς ἐλέγχειν τ. ε. ψυχήν.			15* 167	286 c	
207 b	Wehe weil wir nur gewohnt sind das Wort Gottes zu hören und zu tun.			3* 77		
207 c	Bruder εἰς τὰ Μονίδια. Fällt. Gebet um Rettung.			3, 40	14 a	
208 a	ἀδ. ἐκάθητο κατὰ μονὰς ἐν τ. αὐτ. μονῇ τ. Μονιδίων.			3, 41		
208 d	Gebet um Wegnahme der Gnade der Freiheit von Versuchung.			15* 168	933	
208 d	Asket in Ἔνατον Ἀλεξανδρ. Gebet. Dämonen spotten.			5, 72 a		
209 a	ἄλλοτε ἐφάνη αὐτ. Σατανᾶς κ. λέγει· οὐκ εἶ Χριστιανός.			5, 72 b		
209 a	ἀδ. παρέβ. τινὶ τ. πατ. ἐν τῇ λαύρᾳ τ. Δουκός (Σουκᾶ).			15* 169	939	Anfang = 206 b
209 c	πῶς ἡ γενεὰ ἡμ. οὐ δύν. κρατεῖν τ. ἄσκησιν τ. πατ.;			10* 228 a	70 d	
209 d	γέρ. ἐκάθητο ἐν Συρίᾳ ἐν τ. ὁρίοις Ἀντιοχείας.			9* 43		
210 a	Dieb und Lügner tun Buße, Verleumder nicht.			10* 228 b	541 a	
210 b	(Berg Nitria). Selbstgeißelung bringt Rang des Märtyrers.			3* 78		
210 c	Schüler Antons in Klysma. Klage bei den Gräbern.				486 c	1596 660
211 b	ὅταν ἐμπέσῃ σοι ἄρτος καθαρὸς ἄφες αὐτόν.				487 b	
	ἐὰν κοιμώμενος ῥιγάσῃς, ὑπόμεινον λέγων.				487 c	

		S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
	ἐ. μὴ ἔχῃς ἐν τ. κελλίῳ σου ἱμάτιον κρεμάμ.				848 c	
	ἐ.παλ. μὴ κτήσῃς σκεῦος περισσόν.				848 d	
211 c	ἐὰν εἴπῃ σοι ὁ λογισμὸς ἐν ἑορτῇ ποιῆσαι διαφ. βρώματα.				409 a	
	ἐὰν ἀκούσῃς περὶ τ. μισοῦντός σε . . . πέμψαι εὐλογίαν.				533 c	
211 d	ἐὰν ἔχῃς κέλλιον, μὴ κτίσῃς ἄλλο.				848 e	
	ἐὰν ἐξέλθῃς ἐκ τ. κελλ. σου κ. μικρὸν χαυνωθῇ τὸ πένθος.				487 d	
	Bei Nahen eines Besuches beten: Herr erlöse mich von Verleumdung.				787 a	
	ἐὰν πένθος κτήσασθαι θέλῃς, ἀγώνισαι ἵνα ὅλα τ. σκεύη.				487 e	
	ἐὰν κτησῃ βιβλίον, μὴ κοσμήσῃς τὸ ἔνδυμα.					
	Kein goldenes oder silbernes Gerät anfassen.				848 f	
212 a	ἐγχείριον μὴ κρεμάσῃς ἐν τῇ ζώνῃ σου.				848 g	
	ἐὰν ἴδῃς σκεῦος αδελφοῦ . . . . μὴ ἐπιθυμήσῃς.					
	ἐὰν ἔχῃς σκεῦος ἢ μάχαιραν (dem Bruder geben).					
212 b	ἐὰν ὀκνήσῃς ἀναστῆσαι τ. νυκτὶ εἰς λειτουργίαν.					
	ἐ. καταλαλ. τ. ἀδ. σου κ. πλήξῃ σε τὸ συνειδός.				565 b	Or 15
	ἐ. ἐνέγκῃ σοι τ. ἀγάπην κ. οἶδας, ὅτι πτωχός ἐ.					
212 c	ἐ. ἀκούσῃς τ. μεγάλας τ. ἁγ. πολιτείας.				287 d	
	ἐ. πράξῃ ἁμαρτ. σωματικὰς μὴ ἀπογνῷς.					
	ἐ. εἰς ἔρημον οἰκήσῃς . . . μὴ ὑψωθῇ ἡ καρδία σου.				287 c	
212 d	ἐ. πορνεία πολεμῇ τὸ σῶμα . . . ζήτησον πόθεν.				455 a	
	Zu reichlich gegebenes Almosen nicht bereuen.				824 b	
213 a	Sage bei jedem Werk: wenn jetzt Gott zuschaut.				25 c*	
213 b	ἐὰν ἐπιλάβῃς ἄσκησιν κ. χαυνώσῃς.					
	Jeden Tag sprechen: jeder Mensch ist besser als ich.					
213 c	ἐ. παραβάλῃς γέροντι κ. γίνεται εὐχή.					
	ἐ. εἴπῃ σοι ὁ ἀδελφὸς μυστήριον.					
	ἐ. μὴ ἔχῃς κατάνυξιν γίνωσκε ὅτι κενοδοξίαν.				488 a	
	Die leiblichen Bedürfnisse nicht von Menschen, sondern von dem Herrn erbitten.			6, 15 c		
213 d	Wenn jemand dir gibt, — so nimm.					
	Wenn jemand dich lobt — gedenke der Sünde.				327 h	cf. Jakob 2
	συνήθισον τ. ὀφθ. σου μὴ βλέπειν εἰς σῶμα ἀλλότριον.					
	ἐ. χαρίσηται σοι ο. θ. πένθος, μὴ νομίσῃς ὅτι μέγα ποιεῖς.				488 b	
124 a	ἐ. πολεμῇ σε ἡ ψυχή σου εἰς πολλὰ βρώματα.					
	ἐ. ἐρωτᾷς τ. πατ. κ. ἀκούσῃς . . . τ. λόγον τ. θεοῦ.					

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
214 b ἐ. πέσῃς εἰς πορνείαν κ. ἐστι ἐγγὺς τὸ πρόσωπον.					
Wenn dein Bruder sündigt, sprich Anathema Satanas.				598 c	
Verleumdung soll man nicht annehmen.				566 b	
ἐ. ἀσθενήσῃς (bei Verweigerung einer Bitte sich nicht erbittern lassen).				269 c	
Vollendete Asketen nehmen keine Almosen (μέσοι-ἀσθενεῖς).				829 b	
214 c ἐ. ἴδῃς, ὅτι ὁ. θ. πρὸς χρόνον ἐχαρίσ. σοι κατάνυξιν.			3, 28	485 a	
214 d ἐ. ἴδῃς φαντασίας γυναικῶν.	S* 173				
214 d ἐ. μὴ ἔχῃς ταπείνωσιν πνευμάτ. ἢ προσευχὴν πν.				915 a	
215 b ἐ. ἔχῃς ἀγάπ. μ. παιδίου κ. σκανδαλίζ. τινες.					
ἐ. ἐργ. ἐργοχεῖρόν σου κ. ἔλθῃ ὥρα τ. προσευχῆς σου.				366 a	
ἐ. παραβάλῃς πώποτε, μὴ θελήσῃς δεῖξαι τ. πολιτείαν.				803 d	
215 c ἐ. ἐστι τὸ σῶμά σου ἀσθενές, πρ. αὐτὸ ποίησον τ. χρείαν.			10* 229	403 d	
ἐ. ὀχλοῦσί σε ῥυπαροὶ λογισμοί, μὴ κρύψῃς αὐτούς.				105 b	
215 d ἐ. εἰσι ἐν τ. τόπῳ ὅπου κατοικεῖς μνήματα.			3* 80	488 c	
ἐ. αἰτήσῃ σε ἀνθρ. εὔξασθαι ὑπὲρ αὐτοῦ.					
216 a ἐ. ἀκούσῃς περί τινος ὑβρίσαντός σε.				943 c	
ἐ. βαρηθῇς πρὸς ὥραν ἀπὸ βρωμάτων.					
216 b ἐ. ἀκμὴν νεώτερος εἶ, φεῦγε τὸν οἶνον.				795 c	
ἐ. εὑρεθῇς ἀπὸ ξένης κ. μηδείς σε ὑποδέξηται.					
ἐ. κρατηθῇς εἰς ἀγαπ. κ. βάλωσίν σε εἰς ἐλάχ. τόπον.				269 d	
216 c ἐ. εἰς ἔρημον. κάθῃ (u. a. Dämonen dich loben).					
ἐ. ὑπάγῃς ἐρωτῆσαι περὶ τ. λογισμῶν σου.					
216 d ἐ. παραβάλῃ σοι ὁ ἀδ., ἔπαρον τὸ πένθος σου.				788 a	
ἐ. λογισμὸς ὑπερηφανίας ὀχλήσει σοι.					
ἐ. πέσῃς εἰς ἁμαρτίαν κ. ἐπιστρέψῃς.				488 d	
217 a ὅταν ἴδῃ ὁ σατανᾶς τ. Θ. ἐλεῶντά σε.					
217 b ἀγάπησον τὴν πτωχείαν πολύ. τοῦτο γὰρ λέγω σοι˙ ἐ. μὴ μισήσῃ ἄνθρ. τὸ ἴδιον σῶμα.				849 b	
217 d ἕκαστον γὰρ μέγα κακὸν ἀπὸ μικροῦ ἄρχεται.					
217 d Salomon der Weiberfreund.	S 563		4* 114		
217 d ἐ. θελήσῃ ἡσυχάσαι — εἰς ἔρημον — εἰς λαύραν.			2, 7; 2* 63		
218 a ἔπαρον τ. πειρασμοὺς κ. οὐδεὶς ἅγιος.				745 b	Euagr. 5
218 b					Dan. Sket. 1
218 b Die 4 Heiligen und der Löwe (das Wettgebet).			5, 21	772 c	
219 b Der schlechte ἀποκρισιάριος. Gesicht der Toten schwarz.			5, 22		

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
220 a Paul. d. Einf. Fürbitte für Tote. (Gottesmutter.)			18, 54		
221 a Athanasios. ποῦ ἐστι ὁ καιρὸς εἰς τὸ μαρτυρῆσαι;			1* 50		
221 c Makar. τί κρίνεις τ. φονεῖς κ. μοιχούς;			9* 44 (an)		
222 a τ. ὀκνηρὸν κ. τ. ἀργὸν οὐ θέλει ὁ θεός.			10* 267		
222 a περὶ τ. ἐνυπνιάζεσθαι, Parabel vom Fleischerladen.			5* 125	471	
222 a	S 184				Dubl. 203 a
222 a Räuber überfallen den Mönch zur Zeit des Gottesdienstes.	S 185				
222 b 2 Brüder. Der οἰκονόμος bringt weniger Speise als sonst.			17* 53		
222 c Ein Bruder verurteilt den gefallenen Bruder nicht.				772 b	
222 c Greis und Räuber.					Dubl. 189 b
222 c Ein Bruder gibt das Einsiedlerleben auf, ein andrer will ihm folgen.			17* 54		
222 d ἀδ. ὁδεύοντος κ. πλανηθέντος τ. ὁδὸν ἠρώτ. τινα.	S 187		16* 25	534 a	
223 a Bruder verweigert die Annahme zu reichlicher Speise.	S 156		4* 115		
223 a ὁ διάβ. τ. ἐλαττώματι τ. ἀδ. ἐπιτίθεται.					
223 a					Dubl. 184 a*
223 b Unzucht gleicht dem mit Speisen bedeckten Tisch.	S 567		5* 125		
223 b παραβάλλειν γέρουσιν ἢ ἡσυχάζειν;			10* 230	88 b***	
223 b					Dubl. 173 a*
223 c Die ungeschickten Pergament-Arbeiter in Diolkos.			17, 24		
223 d Reise eines ägyptischen Mönches nach Athen.			16, 2		
224 a κενοδοξία unter Umständen etwas Gutes.			10, 59	1085 b	
224 a					Dubl. 180 b
224 c ἀδ. τις λύπης κρατούμενος ἠνάγκαζε τ. Ἀ. Νόννον.			10, 92 (an)		Joa. Mosch. 208 (an)
224 d Ein Greis in der Wüste, der die Gabe des Gesichts besitzt. Besuch zweier Brüder.					
225 d Abbas und Bruder in der Wüste. Dämonen geben dem Bruder πρόγνωσις.				964 a	
226 a Mönch, der wie Isaak und Hiob werden möchte.			5, 20		1596 638
228 a Mönch, der s. κερβικάριον a. d. Schulter nimmt.			15* 170	269 e	
228 b 2 Brüder werden Mönche, trennen sich, sterben gleichzeitig.			19* 45	57	
228 d					
228 d δὸς πρόθεσιν κ. λαμβάνεις δύναμιν.			10* 269	171 b*	
228 d Beschäftigung mit der Schrift (Schafe auf der Weide).				945 b	
229 a Mönch kann nicht unter Brüdern wohnen. Lot in Sodom.				599 a	
229 a τί ἐστι τὸ θέλημα κ. τί ἐστι βιάζεσθαι ἑαυτόν;					
229 b Streit, Zorn, Verblendung.	S * 211		10* 232 a	264 b	
229 c εὖξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, ὅτι ἀσθενής εἰμι (Oelsalbung, Gebet).					
229 c πῶς δύναται ἄνθρ. λαβεῖν τὸ χάρ. τ. ἀγαπ. τ. θεόν.					

	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
229 c ἡ εὐχαριστία πρεσβεύει ὑπὲρ τ. ἀδυναμίας.			10* 270		
229 d Ein Sklave, der Mönch wird und sein Herr.	S* 169				N 23
229 d Gut ist es, den Vätern die Sünde zu bekennen (Geschichte von 2 Brüdern).					
230 a					Dubl. 182 c
230 b Der Bischof und der bäurische (ἄπλαστος) Presbyter.			19* 49	1027	
230 d Diakon, der Christus verleugnet. Engel an seiner Statt im Gottesdienst.					Anast. Sin. 49 Or. Christ. III 69
231 a μόναχ. ἐν τ. Θηβαΐδι ἀκροτ. . . . πολιτείαν ἔχων.					1596 643
233 c					Dan. Sket. 11
235 c Eselsführer wird Bischof. Der äthiop. Holzträger.			19* 46		
236 c Ein Schüler erzählt von der Verzückung seines Abbas.			4* 116	1018 d	
236 c Ders. Abbas hört den Gesang der Engel.			11, 6		
236 d Der verborgene Heilige. Ein Mönch von seinem Abt mißhandelt.			19* 47	206 (Z. 27)	
237 a Altes Testament für den Teufel erträglich, Neues nicht.			19* 48		
237 b Makar und die 2 Frauen.	S* 4	R 97 III* 17	19, 2		
237 d Anton u. der fromme Schuster.	S* 2	R 130 Pa 15 2	19, 1 (an) 19* 41 (Ant.)		N 67 (an)
238 b Makar und der Hierakit.					Rufin H. Mon. 28
(239 b Glaubensbekenntnis).					
240 b Die zwei Reichen im Tempel des Menas.	S** 45				N 47

Tabelle III.

Vergleich von PJ mit G.

I.	1. Anton 3	2. Anton 6	3. Gregor 1	4. Euagr. 6
	5. Euagr.	6. Zachar. 1	7. Theodor 5	8. Joa. K. 34
	9. Joseph Th.	10. Kassian 5	11. Nisteroos 2	12. Poimen 35
	13. Poimen 53	14. Poimen 60	15. Poimen 66	16. Pambo 8
	17. Sisoes 43	18. Chomai	20. Euprep. 6 an	23. = Mat. 11
II.	1. Anton 10	2. Anton 11	3. Arsen 1. 2	4. Arsen 7. 8
	5. Arsen 25	6. Arsen 21	7. Arsen 28	8. Euagr. 2
	9. Moses 6	10. Moses 7	11. Neilos 9	12. Poimen 43 + 59
	14. Sisoes 3	14. Abbatissa. 91 a Sygklet.		
III.	1. Arsen 41 a	2. Ammon 1	3. Euagr. 1	4. Elias 1
	5. Theophil 5	6. Joa. K. 9	7. Jakob 3	8. Makar 12
	9. Mak. 34	10. Poimen 26	11. Poimen 72 (Reihenfolge v. B)	12. Poimen 39
	13. Poimen 50	14. Pambo 4	15. Silvan. 2	16. Sygklet. 1
	17. Hyperechios?	18. Felix	19. Or 1	
IV.	1. Anton 18	2. Arsen 14	3. Arsen 15	4. Arsen 17
	5. Arsen 18	6. Arsen 19	7. Agath. 15	8. Agath. 11
	9. Achil. 4	10. Achil. 3	11. Ammoe 3	12. Benj. 2
	13. Dioskor 1	14. Euagr.	15. Epiphan. 4	16. Eladios 1
	17. Zeno 6	18. Theodotos 2	19. Joa. K. 3	20. Joa. K. 5
	21. Isaak 4	22. Isid. 2	23. Isid. 3	24. Kassian 4
	25. Mos. Serap. Kassian, Coll. 2 11	26. Makar 10	27. Mak. 16	28. Mak. 17

	29. Poimen 16	30. Poimen 17	31. Poimen 19	32. Poimen 57
	33. Poimen 76	34. Pior 2	35. Petr. 1	36. Sisoes 8
	37. Sisoes 2	38. Sisoes 4	39. Sisoes 5	40. Silvan 1
	41. Sygklet. 2	42. Sygklet. 3	43. Sygklet. 4	44. Titoes 2
	45. Hyperechios 1	46. Hyp. 2	47. Hyp.?	48. Hyp.?
	49. Hyp. 3	50. Hyp.? PE 567 b	51. Hyp. 4	52. Hyp. 5
	63. Theoph. 3			
V.	1. Ant. 22	2. Geront.	3. Kassian?	4. Kassian
	5. u. 6. Kyros	7. Matoes 8	8. Poimen 14	9. Poimen 62
	10. Sara 1	11. Sara 2		
VI.	1. Ant. 20	2. Arsen 29	3. Arsen 20	4. Agath. 6
	5. Euagr.? 392. 204 c = R 70	6. Theod. v. Pherme 1	7. Joa. Pers 2	8. Isaak 8
	9. Isaak 7	10. Kassian 7	11. Pistammon	12. Serap. 2
	13. Sygklet. 5.	14. Hyperech. 6	15. Philagr.	
VII.	1. Anton 1	2. Agathon 13	3. Ammon 3	4. Bessar. 6
	5. Theod. 2	6. Theod. 24	7. Theod. En. 2	8. Joa. K. 13
	9. Makar 4	10. Makar 13	11. Mat. 1	12. Miles 2
	13. Poimen 13	14. Poimen 44	15. Sygklet. 6	16. Sygklet. 7
	17. Sygklet. 8	18. Sygklet. 9	19. Sara 3	20. Hyper. PE 751a
	21. Hyperech.	27. Arsen 11.		
VIII.	1. Anton 14	2. Anton 15	3. Arsen 31	4. Eulog.
	5. Zeno 1	6. Theod. 3	7. Theod. 7	8. Theod. 9
	9. Serapion 4	10. Mos. 8	11. Motius1 (=Matoes)	12. Nist. 1
	13. Poimen 5	14. Poimen 63 + 56	15. Siso. 15	16. Siso. 17
	17. Sim. 1	18. Sim. 2	19. Sygklet. 92 b	20. Sygklet. 92 b
IX.	1. Ant. 21	2. Bessar. 7	3. Isa. Theb.	4. Moses 2
	5. Joseph 2 (Poim.)	6. Poimen 64	7. Poimen 6	8. Poimen? = R 100
	9. Pior 3	10. Theodot 11. 6 d	11. (anonym) = Markus d. Aegypter	
X.	1. Anton 8	2. Ant. 12. 13	3. Ant. 16	4. Ant. 23
	5. Arsen 5	6. Arsen 12	7. Arsen 22	8. Agatho 1
	9. Arsen 39	10. Agath. 5	11. Agath. 8 + 10	12. Ag. 14
	13. Ag. 19	14. Achil. 1	15. Abrah. 1	16. Ammon 4
	17. Dan. 4	18. Dan. 6	19. Euprep.7 (Euagr.)	20. Euagr. PE 723 e 10* 245
	21. Ephr. 3	22. Zeno 4	23. Theodor. 4	24. Theod. 10
	25. Theod. 8	26. Theod. 16	27. Joa. K. 2	28. Joa. K. 7
	29. Joseph 3	30. Jos. 5	31. Jos. 4	32. Isaak 5
	33. Longin 1	34. Makar 36	35. Mat. 4	36. Netra 1
	37. Poimen? Nr. 391	38. Poimen 3	39. Poimen 8	40. Poimen 12
	41. Poimen 15	42. Poimen 20	43. Poimen 21	44. Poimen 31
	45. Poimen 18	46. Poimen 22	47. Poimen 118	48. Poimen 23
	49. Poimen 24.	50. Poimen 25	51. Poimen 27	52. Poimen 29
	53. Poimen 177	54. Poimen 91	55. Poimen 28	56. Poimen 33
	57. Poimen 40	58. Poimen 45	59. Poimen 52	60. Poimen 54
	61. Poimen? 62 a = S 323 Ap. 4	62. Poimen 67	63. Mos. 12	64. Poimen 168
	65. Pambo 2	66. Pambo? N. 383 P 178 c	(67. aus Hist. Laus.)	68. Siso. 6
	69. Silvan 5	70. Sygklet. 10	71. Syg. 93 a	72. Syg. 15
	73. Sara 4	74. Sara 5	75. Hyper. PE 1058 a	76. Romaios
XI.	1. Ars. 9. 10	2. Agath. 2. 29 b. 3	3. Ammoe 1	4. Ammoe 2
	5. Alon. 1	6. Alon. 3	7. Bessar. 11	8. Dan. 5
	9. Euagr. 3	10. Euagr. 4	11. Theod. En. 3	12. Theonas 1
	13. Joa. K. 10	14. Joa. K. 11	15. Joa. K. 18	16. Joa. K. 19
	17. Isid. 4	18. Kass. 6	19. Poimen 1	20. (Poimen) Ammon Nitr. 2
	21. Poimen 165	22. Poimen 32	23. Poimen 65	24. Poimen?
	25. Poim. N 124 (an)	26. Petr. Pi. 2	27. (Siso.) Titoes 3	28. Silv. 4
	29. Silv. 11	30. Silv. 6	31. Serap. 3	32. Sygklet.? 92 b
	33. Sygklet. 92 b	34. Sygklet. 92 c	35. Hyperech. 7	36. Hyper.? PE 909 d
	37. Orsisios 2 (!)			
XII.	1. Arsen 30	2. Agath. 9	3. Bessar. 4 a	4. Euagr.? PE 924 d
	5. Euagr.? PE 924 e	6. Epiph. 3	7. Esa. 4	8. Joseph 7
	9. Luk.	10. Makar. 19	11. (Sis.) Tito. 1	14 (an) Xoios 2
XIII.	1. Jos. 1	2. Kass. 1	3. Kass. 3	4. Mos. 5
	5. Poimen 58	6. Poimen 51		

XIV.	1. Ars. 24	2. Ares	3. Joa. K. 1	4. Joa. Pauli
	5. Mark. 1	6. Mark. 3	7. Pambo 3	8. Siso. 10
	9. Sygklet. 16	10. Sygklet. 17	11. Hyperech. 8	19. Rufus 2 (anon.)
XV.	1. Anton 2	2. Anton 4	3. Anton 7	4. Anton 17
	5. Arsen 3	6. Arsen 4	7. Arsen 6	8. Arsen 16
	9 a. Arsen 32	9 b. Arsen 40	10. Arsen 42	11. Anph. 1
	12. Ammon 9	13. Apphy	14. Dan. 3	15. Euagr. PE 278 e
	16. Serap. Zach. = Karion!	17. Zach. 3	18. Zach. 5	19. Theoph. 1
	20. Theod. 6	21. Theod. 25	22 a. S 506 PE 326 f	22 b. Joa. K. 22
	23. Joa. Kell. 2	24. Kopri 3	25. Makar 1	26. Makar 11
	27. Mato. 9	28. Mato. 2	29. Mos. 4	30. Nister. Koin, 2
	31. (Olymp.) Mios 2	32. Poimen 49	33. Poimen PE 265 c B 64 c	34. Poimen 36
	35. Poimen 73 Reihenfolge in B	36. Poimen 41	37. Poimen PE 282 i = Pa 139	38. Poimen 167
	39. Poimen 55	40. Poimen 61	41. Poimen 105	42. (Pambo) Theoph.2
	43. Pistos	44. Siso. 9	45. Siso. 11	46. Siso. 16
	47. Siso. 13	48. Sygkl. 92 d	49. Hyper. 284 b Pa 13 8	50. (Hyperech.) Sygkl. 11
	51. Orsisios 1 (!)	54. Or. 11	55. Or. 13	(56. Or. 10)
XVI.	1. Gelas. 1	2. Euagr. 7	3. Joa. K. 8	4. Joa. Theb.
	5. Isid. 1	6. Mak. 18	7. Mos. 3	8. Poimen 2
	9. Poimen 37	10. Siso. 1	17. (an. Romaios 2)	
XVII.	1. Anton 32	2. Anton 9	3. Ammon Ni. 1	4. Hilar. (Anton)
	5. Arsen 13	6. Agath. 4	7. Joa. K. 17	8. Poimen 4
	9. Poimen 37	10. Poimen 116	11. Pambo 7	12. Paphnut. 2
	13. Hyperech.			
XVIII.	1. Arsen 27	2. Arsen 33	3. Dan. 7	4. Dan. 8
	5. Ephr. 1	6. Ephr. 2	7. Zeno 5	8. Joa. K. 14
	9. Mak. 3	10. Mak. 6	11. Mak. 5	12. Mos. 1
	13. Mos. 9	14. Mos. 10	15. Mak. 5	16. Poimen 183
	17. Poimen 30	18. Poimen 34	(19. Hist. Laus.)	20. Paulus Simpl.
I*	1. Silv. 3	2. Sygklet. 18	14. Ischyrion	7. (an) Kronios 1
II*	1. Bessar. 1	2. Bess. 2	3. Bess. 3	4. Bess. 5
	5. Elid. 2	6. Makar 14	7. Mak. 15	8. Mak. 7
	9. Miles. 1	10. Poimen 7	11. Paul. Theb.	12. anon. = B 169 c
	13. Siso. 18	14. Siso. 12	16. Xan. 2 (an)	
III*	1. = Bessar. 4 b	2. Makar. 33 (Bitymios)	3. Eucharist.	4. Makar 2
	5. Siso. 7	6. Siso. 24 + 14	7. Or. 2	8. Or. 3
	15. Mak. Rufin c. 29	16. Mak. 38	17. Mak.	

Tabelle IV.

Die Anonyma in PJ und Parallelen.

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
			I.			
19	137	114*	Pa 21 2	10, 79	77 c	Eupr. 5 Wlad. 350 47
20			Pa 21 3			Euprep. 6
21	253	55*	R 153 Pa 16 2			
22	225	55** 56**		10, 155 i (= a)		
23	330	67*	{ R 185 Pa 31 1	vgl. 1, 41		Matoes 11
			II.			
15	123					
16	134	3		2, 4	75 b	
			III.			
20	135		R 216	3, 37 a	48	
21	136			3, 37 b	29 a	

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
22	138	78*	Pa 214 M 22	3* 68		
23	139	vgl. 137		3, 38	492 f	
24	140			3, 5. 3* 69		
25				3* 81	488 e	vgl. Moses 18
26	141	151		3* 70 (= b)	458 b	
27	142	142		3, 39. 3* 71		
			IV.			
53	144	78		4, 35		Wlad. 350 57
54	148	79		4, 49	795 b	
55	161	7*		4, 6		= Isidor 8
56	149			4, 36	1018 b	
57	150	64	R 6	4* 108	1018 c	
58	145	70	R 4	4, 25	170 a	
59	151		R 51	4* 109	421 b	
60	152		R 50	4* 110	418 e	
61	153	138**	R 33	4* 111	467 g	
62	154	34*		4, 50	975 e	
63	162	149**		4* 112	425	Theoph. 3
64	155	71		4, 12		
65	156	66		4, 52		
66	157	7** (Paphnut)		4, 53	395 d*	
67	158	68		4, 56	170 b	
68	159	387		5, 35	467 h	
69	160	102		4, 17	409 c	
70	357	208		4, 24	775 d	
			V.			
12	163	555		5, 70	431 a	
13	164	556	R 9	5, 71 (= a) 15. 14)	110 b*	
14	165 (= 64)	557		5* 96	110 b	
15	166	590		10, 155 d	431 c	
16	167	589		5, 16 (10, 155 e)		
17	78 + 79	588 a		{ 10, 155 f 11, 26		
18	168	595		5, 34	16 a	
19	169	571	R 13	5, 5	121 b*	
20	170	Be 217	R 8	5, 48	431 b	
21	171			5, 61	433 a	
22	172	583	R 11	5* 97	432 a	
23	173	577		5, 49	432 b	
24	176	119*	R 14	5* 102		
25	127		M 27	(5* 119)	876 a	
26	177	Be 300		5, 3	15 a	
27	179	389	R 12	5, 33	773 a	
28	180			5, 36	773 b	
29	181			5* 99	580	
30	182	579		5* 100	433 b	
31	183		R 62	5* 101	433 c	
32 a }	184 a }	566 a		5, 52 a	453 d	
32 b }	184 b }	566 b	R 40 }	5, 5 b		
(Poimen) }	}		Arsen-Poimen }			
33	185	591				
34	186			5* 103		
35	187	Be 305		5, 8	651 b	
36	188			5* 104	433 d	
37	189			5* 105	468 d	
38	190	Be 303		5, 50	15 b	
39	191	624		18, 18	196 a	
40	174	20*		5* 98	439 c	
41	175	Be 226		5, 9		

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
			VI.			
16	143 [1]	158		(10, 159)	849 a	
17	258	174	R 71 (Agathon)	6* 39	824 a	
18	263	296*		6, 8	847 g	
19	259	33**			847 e	
20	260	297*		17, 25	682 e	
21	261	164		6, 17	682 f	
22	262	163	R 69	6* 40	847 f	
			VII.			
22	192	295*		7, 4	751 b	
23	297	36 189 a			170 c. 174 c	
24						
25	193		R 3	7, 31		
26	194	164		7* 85	252 a	
27	195	7		{ 7* 86 2, 2		Arsen 11
28	196	300*	R 107 (Achilas)	7, 19 a	642 a	
29	197			{ 7, 19 b 7* 87	31 c	
30	198	38		7, 32	642 b	
31	199	198		7, 20	182 a	
32	200	372		7, 21 a	252 b	
33	201		R 98	7, 21 b		
34	202	9 (Sermatas)	R 106	{ 7* 88 7, 22 a		
35	203	209* Hilarion		7* 89	145	
36	204			7* 90	253 a	
37	205				253 b	
38	206	54 (Anton)		7, 22 b	253 c	
39	207			7, 10	253 d	
40	208	593		7, 3	23	
41	209		R 158	7* 91	666 a	
42	210		R 104	7, 26	175 d	
43	211			7, 23	234 b	
44	212			7, 24	666 c	
45	213	190		7* 92		
46	214	298*		7, 33	642 c	
47	215	159*		7, 45	122 a*	
			VIII.			
21	256	317	R 54	8, 6	803 b	
22	257	315		8, 10	803 c	
23	320	36			700 c	
24						313 d Or 14
			IX.			
10	11			9* 40	596 b	
11	254			9, 14	1024 b	Mark. Aig. Mi. 304
12	255	28		9, 4	597 d	
			X.			
76				15, 51		Romaios
77						
78	216	122**		10* 213	1091 c	
79	247			10, 38		
80	248			10, 39		
81	249	206*				
82	250	141*		10, 34		

1) 143 a = B 168 a.

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
83	251			{ 11, 22 10* 219		
84	252			10, 46	1058 b	
85	217			10* 207	111 b	s. Kassian
86	218				886 f	
87	125	271 a (Poimen)				
88	219	296			886 e	
89	220 (= 83)	73**		1* 110		
90	221	71**	Pa 19 6	10* 214		
91	222	33 a*		10, 156 a		
92	223	43*	R 178	10* 215	88 b*	
93	224	294		10* 216	963 b	
94	385	246*	Pa 41 2	10, 88	711 e	
95	226	157*		10, 110	504 b	
96	227	243		10, 24		
97	229	14*	R 5	10, 27	600 a	
98	230			10, 28		
99	231		R 48 Pa 1, 3	10* 217	403 c	
100	232			1, 17 (Rez. B)	505 e	vgl. 182 a
101	233			10, 31 (Sisoes)		
102	386			10, 32		
103	234	33*		1, 21		
104		81*			952 a	
105	238	256*		1, 23 h		Megeth. 4
106	239	106** (Agathon)		1, 25 a		= XI 46
107	240			1, 25 b		
108	241		{ R 179 Pa 26 3	{ 10* 218 1, 5	908 b	
109	242	86		10, 19	600 b	
110	243	42**		10, 98	254 a	
111	244 (= 111)	124**		10, 100	711 b	
112	245	17*		15, 29		
113	246	529		10, 18		
114	228	244			945 a	
115	55	103** (= a)		10, 126 (= a)		

XI.

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
38	266	253	R 116 Pa 12 5	11* 71	614 e	
39	264	70**				Nist. 5 a
40	265			11, 12 (a)		
41	267	327 a 53**		{ 11* 72 a (1* 122)	875 a	
42	268			11* 72 b	909 c	
43	270 (= 57)	356			886 c	
44	271	605	R 165	11* 74	18 b**	
45	272				vgl. X 106	
46	273	242 (Poimen)		11, 30 5, 44 (= a)	909 f	
47	274	75*		11, 19	875 b	
48	275	322			887 a	
49	276	378		11* 75	909 g	
50	277	260		11* 76	887 b	
51	278	25		2, 1		
52	279		R 159	11* 77	867 a	
53		246 a		1, 43 a		
54	378			1, 15		

XII.

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
12					921 e	
13	379	33* b		10, 156 b	{ 943 a* 921 f	

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
14		611		12, 3	927 a	Xoios 2
15	280				913 b	
			XIII.			
7	283	435	M 28	13, 12	792 e	
8	284	409	R 150	13, 13		
		428	Pa 18 1			
9	285	394		13, 15	792 f	
10	288	391		13, 2	793 a	
11	289	4**		13, 3	816 a	
12	287			13* 30	816 b	
13	286	258*		13, 5	81 b	
14	281	a) 358		13* 29	851 a	
		b) 245*				
15	282	388		13, 1	815 b	
			XIV.			
12	290			14, 8	205 a	
				(Poimen)	950 a	
13	388	32*		1* 114 b		
14	291	18	R 102 } Moses	14* 29	205 b	
		(Moses)	Pa 11 4			
15	292	197* 2		10, 141		
16	293		R 144	5* 123	232 a	Ammon Nitr. 3?
17	294	236	R 145	14, 10	95 a*	
18	295			14* 30	205 c	
19 a	296					} Rufus 2
19 b			R 141	14, 6		
			XV.			
52		486		15* 143	714 d	
53	298	131**	R 125	15* 139		
		(Anton)				
54	299	510	R 115	15* 140		Or 11
			Pa 13 3			
55	331	340	Pa 13 4	15* 144		Or 13
56	300	511	R 112	15* 141	327 e	Or 10
			Pa 13 1			
57	301	512				
58	302	513	R 173	15* 142 a	284 h	
			Pa 25 1			
59	303	51	Pa 30 2		1058 k	
60	304	432	Pa 131 2	15* 142 b	776 h	
		83**	(Matoes)		285 a	
61	305	501	R 78	15, 72		Or 12
		93*	Pa 7 2			
62		272				
63		32	M 56	15* 142 c	776 c	*152 c*
64	306	471		15, 64	70 f	
65	307	457	R 25	15, 56	285 c	
66	308	440	R 19	15, 41	701 b	
67	309	514		15* 146	285 d	
68	310	30 a*		15, 11	756 b	
69	311	30 b*				
70	312 (= 393)	38 a*		15, 12 (Arsen)	964 b = N 393	
71	313	74**		15* 147	964 c	
72	314	461		15, 13	89 a***	
73	315	487	R 142	15* 148	1082 a	
74	316	548		15* 149	276 a	
75	317	473	M 83	15* 150	1082 c	
76	318		M 105 (= a)	15* 151	1080 f	
			{ R 171 b			
77	381	515	Pa 135	15, 18	285 e	
			M 57			
78		517			225 f	*154 ä*
79	321	45	Pa 32 1	15* 152	557 g	
		(Poimen)	(Anton)			

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
80	322	234* (Anton)	= R 128 Pa 15 1	15* 153	285 g	
81		477, 78		1* 123 o	1061 b	
82	323	482 (= b)		15* 154	285 h	
83	324	205	R 85	15* 155	327 f	
84	325	525		10, 124		
85	326	341		15* 156	(702 a)	
86	328	530 (Makar)	R 29 Eulalios	15, 67	285 i	
87	332	468				
88 a	334 a	101** (Poimen)		15, 53	} 1082 b 286 a*	
88 b	334 b	518		15, 37		
89	77	228	R 18	15, 7	284 g	
			XVI.			
11	335	216	Pa 9 1		505 a	
12	336	217	R 80 Pa 7 4	16* 21	328 d	Wlad. 350 66
13	337	181			521 d	
14	338	218	R 91 a	16* 22	505 b	
15	341	275*		16* 24	505 c	
16	342	179		16, 1	522 a	
17		Be 217				Romaios 2
18	340	Be 210		16* 23	222	
19	339	150**	R 74 Pa 3 2		533 d	
			XVII.			
14	346	13*	R 152	17, 21	771 b	
15	345	344		17, 8		
16	347	437	R 147	17, 17	781 b	
17	348	398		17, 20	765 a	Wlad. 350 66
18	355	403	Pa 19 1	10* 274		
19	349	273*	R 181 Pa 28 4	17* 47	762 c	
20	350	411	M 9	10, 137	771 c	
21	351	430		17, 23	1075 b	
22	352	293	R 96	17* 50	265 g	
23	353	431			Poimen 70 a	
24	356	400		17* 48		
25		219		17, 14	775 c	
			I*.			
3	359	8*	R 36	18, 5	557 h	
4	360	242*		1* 111		
5	361	183*		18* 106 a		
6	362	184*		18* 106 b	909 h	
7	363	135**	Pa 37 4 c M 16 b	18* 107	875 f	Kronios 1
8	364	185*			416 c	
9	365	623		18, 69	184 b	
10	366	106		18* 108	945 d	
11	369	108*		18, 80	616 a	
12	367	9*		18, 71	71	
13	368	10*		18, 72	1053 b	
14		186*	R 197	18, 57	141 f	Ischyrion
15		Be 285		18, 65	50—52	
16			R 166 Pa 23 1	18, 51	1040	
17	85 = 161 b			18, 20	419 a. b. 163 b	Wlad. 350 67
			II*.			
12		625		12, 8	169 c	
15	333	Be 259		15, 9		

	N	S	Lat.	Arm.	PE	Mixta
16		14**		18, 3		Xanthias 2
17	27	616	R 28	18, 16		kopt. Vita d. Joa. Kolob Ann. du. Mus. Guimet 25, 346
			III*			
9		Be 260		19, 13		
10		Be 252		6, 20		
11		Be 253		19, 9		
12 [1]		Be 254		19, 27		
13	187 d	S* 11		18, 75		1596 636
14	188 b	S* 12		18, 76		PE 47
15	Makar					Rufin HM92.
16						Makar 38
17	Makar. 237 b	S* 4	R 97 (Makar)	19, 2		
18	N 19	S* 214				
			IV*.			
1—7			Moses (Poimen) 14. 18			
8			N 81	S** 46—52	10, 155 g	
9			Poimen 126			
10			Joa. Kol. 15			
11			Anton 19			
12		R 84. 11 d	Joa. Kol.			
13			Jo. Kol. 16			
14			Poimen 112			
15	Poimen		N 13 (an)		5, 19 (an)	PE 596 c (an)
16—19						= Euagr. Praktik. 92. 94. 96
20	Isidor		Theod. Sketis 1	S 585 (Theodor)	10, 155 a (an)	
21	Isidor			S 586 (Theodor)	10, 155 c (an)	
22		M 94	N 121	S* 89		
23			Sygkletike. ?			= Vita 135
24			Sygklet. 10	X 70		
25. 26 a				S** 64. 65		
26 b		N 397		S 508		Xanth. 3
27		M 30				
28. 29			Poimen 117. 102			
30				S 592		Mios 3
31				S* 65	4, 4	
32			Poimen 9			
33				S 252*		
34	Makar			S* 240		= Jo. Pers. 1
35		R 118 Pa 127	N 61	S 268		
36			Poimen 113. 114			
87			183 c			

Tabelle IV A.

Vergleich von Coislinianus 126 N 133—369 mit Vitae Patrum V. VI.

133. 134	=	II 15. 16	144. 145	=	IV 53. 58	161	=	IV 55
135—136	=	III 20. 21	146. 147	—		162	=	IV 63
137	=	I 19	148	=	IV 54	163—167	=	V 12—16
138—140	=	III 22—24	149. 150	=	IV 56. 57	168—173	=	V 18—23
141. 142	=	III 26. 27	151—154	=	IV 59—62	174. 175	=	V 40. 41
143	=	VI 16	155—160	=	IV 64—69	176. 177	=	V 24. 26

[1]) Zu III* 9—12 vgl. Nau ROChr. 1905. 385 ff. Coislinianus 126 bringt die Stücke hinter N 132; vgl. ROChr. 1907. 413 10; vgl. Berl. Cod. p. 125 = III* 12. Ferner 1596 p. 310—315.

[178 an. = V 2 (Gerontios)]
179—191 = V 27—39
192 = VII 22
193—215 = VII 25—47
216 = X 78
217. 218 = X 85. 86
219—224 = X 88—93
225 = I 22
226—227 = X 95—96
228 = X 114
229—233 = X 97—101
234 = X 103
235—237 —
238—246 = X 105—113
247—252 = X 79—84
253 = I 21
254. 255 IX 10—11
256. 257 = VIII 21. 22
258 = VI 17
259—262 = VI 19—22
263 = VI 18
264. 265 = XI 39. 40
266 = XI 38
267. 268 = XI 41. 42
269 —
270—279 = XI 43—52
280 = XII 15
281. 282 = XIII 15. 14
283—285 = XIII 7—9
286. 287 = XIII 13. 12
288. 289 = XIII 10. 11

290 = XIV 12
291—295 = XIV 14—18
296 = XIV 19 a
297 = VII 23
298—299 = XV 53—54
300—305 = XV 56—61
[B 152 c = XV 63]
306—318 = XV 64—76
[B 154 d v. 312 = XV 78]
319 = XV 88 a
320 = VIII 24
321. 322 = XV 79. 80
323—326 = XV 82—85
327 —
328 = XV 86
329 —
330 = I 23
331 = XV 55
332 = XV 87
333 = II* 15
334 = XV 88
335—338 = XVI 11—14
339 = XVI 19
340 = XVI 18
341. 342 = XVI 15. 16
343. 344 —
345. 346 = XVII 15. 14
347. 348 = XVII 16. 17
349—353 = XVII 19—23
354 —
355 = XVII 18

356 = XVII 24
357 = IV 70
358 —
359—365 = I* 3—10
367. 368 = I* 12—13
369 = I* 11

Außerhalb des Corpus (verworfen)

11 = IX 10
19 = III* 18
27 = II* 17
55 = X 115
77 = XV 89
78. 79 = V 17
85 = I* 17
125 = X 87
127 = V 25
333 = II* 15
378 = XI 54
379 = XII 13
381 = XV 77 a
385 = X 94
386 = X 102
388 = XIV 13

Dubletten.

57 = 270 = XI 43
64 = 165 = V 14
83 = 220 = X 89
111 = 244 = X 111
400 = 297 = VII 23

Die kleineren lateinischen Sammlungen.

Tabelle V A.

A. Vitae Patrum III Ps. Rufin (R).

	G	NB PJ	S	Mixta
1. Oportet ut odio habeamus omnem requiem praesentis vitae				vgl. 1, 6 a
2 an			S** 100 (Poimen)	1, 7 (an)
3		VII 25		
4		IV 58	S 70	
5		X 97	S* 14	
6		IV 57	S 64	
7	Zenon 6	IV 17	S 266	
8		V 20	Be 217	
9		V 13	S 556	
10	Moses 1	XVIII 12	S 558	
11		V 22	S 583	
12		V 27	S 389	
13		V 19	S 571	
14		V 24	S* 119	
15 an	Olymp. 2		S 560 (an)	5, 55 (an)
16	Poimen 115			
17 an	Mios 2	XV 31 (Olymp)	S* 168 (an)	15, 35 (an)
18		XV 89	S 228	
19		XV 66	S 440	
20	Poimen 5	VIII 13	S 259	
21	Agathon 5	X 10	S 177	
22 Pa 53_2	Isaak 1		S** 16	
23		N 343	S 231	
24 an	Kassian 2			
25		XV 65	S 457	
26		177 c	Bedj. 216. PE 221	10_{23}

	G	NB PJ	S	Mixta
27	Joa. Paul. 1	XIV 4	S 232	
28		N 27. II* 17	S 616	Vita d. Joa. Kol. Ann. du Mus. Guimet 25 346
29 Eulalios		XV 86	S 530	
30 Anastas.	Gelas. 1	XVI 1 (G)	S 178 (an)	7, 36 (an)
31 a. c				Hist. Laus. 39
31 b	Pior 2	IV 34		
32 Joa. Kol. Joa. Kalamos und seine Schwester.				
33		IV 61	S** 138	
34 Theodor	-			Vita Pachom. ed. Surius c. 28
35 a Pachom			S 108	V. Pach. c. 20
35 b Pachom			S 354	V. Pach. c. 55
36		I* 3	S* 8	
37	Arsen 4	XV 6	S 159 a	
38 Pa 36 3	Arsen 33	XVIII 2	S 26*	
39	Arsen 18	IV 5	S 202	
40 Ars.-Poimen		V 32 b (Poim.)	S 566 b	
41—43				Rufin H. M. 28—29
44 = Pa 11. Sisoes				4, 20
45	Poimen 31	X 44	S 101	
46	Silvan 1	IV 40	S 95	
47	Joseph 1	XIII 1	S 393	
48 Pa 13		X 99		
49 Pa 14			S** 58 a (Epiph.)	
50. 51		IV 60. 59		
52	Poimen 16	IV 29	S* 303	
53	Makar 10	IV 26	S 67	
54 Theodor		VIII 21 (an)	S 317 (an)	
55	Silvan 5	X 69	S* 15	
56	Joa. Kol. 2	X 27	S* 72	
57 Pa 15	Poimen 93		S* 61	
58 Pa 16	Moses	(cf. N 94	S 580 an.)	Esaia Mi. 40, 1127 b
59	Poimen 14	V 8	S 561	
60 Senex	Sygklet. 3	IV 42		
61 Pa 18	Makar 3	XVIII 9	Be 314	
62		V 31		
63 Pa 19	Poimen 62	V 9	S 578	
64 Pa 110 Elias, der korpulente Mönch. — mon. edens multum non confidit				
65	Arsen 28	II 7	S 247	
66 a Moses	Joa. Kol. 3	IV 19	S 75	
66 b Moses	Joa. Kol. 28		S* 264 (an)	
67 Pa 21		N 51		
68	Anton 20	VI 1	S 172	
69		VI 22	S 163	
70 Serap.		N 392 (Serap.)	VI 5 (Euagr.)	vgl. Euagr. Prakt. 97
71 Agathon		VI 17 (an)	S 174 (an)	
72 Pa 2 2	Paulos μεγ. 1+3		S 336	
73 Pa 3 1	Makar 18	XVI 6		
74 Pa 3 2		XVI 19	S** 150	
75 Agathon, in omnibus c. discretione pollebat (vgl. Pa Migne 1064).				
76 a Pa 6 1 a				
76 b Pa 6 1 b				= PE 520 b. 10* 244
77 Pa 7 1	Sisoes 1	XVI 10	S 1092	
78 an. Pa 72 App. 15 b	Or 12	XV 61 (an)	S 501. S* 93 (an)	
79 Pa 7 3	Poimen 177	X 53		
80 Pa 7 4		XVI 12	S 217	
81 Pa 7 5			S 203	
82 Pa 8 1	Sisoes 34		S 377	
83 Pa 8 2	Poimen 90		S* 51	
84	Joa. Kol. *11 d*			IV* 12.
85		XV 83	S 205	
86 Pa 92	Zachar. 3	XV 17	S 40	
87	Makar 17	IV 28		

	G	NB PJ	S	Mixta
88	Anton 15	VIII 2	S 223	
89 Isaak	Isidor 2	IV 22	S 488	(IV 21 Isaak)
90	Achilas 4	IV 9	S 251	
91 a		XVI 14	S 218	
91 b Si quis linguam suam non tenuerit in tempore irae.				
92 a	Joa. Kol. *14 d*		S 502	
92 b	Joa. Kol. 8	XVI 3	S 552	
93	Poimen 4	XVII 8	S 551	
94 Pa 10 1 Matoes	Motios 2		S** 5	
95	Agathon 4	XVII 6	S 342	
96		XVII 22	S 293	
97 Makar		237 b III* 17	S* 4	19, 2
98		VII 33		
99	Makar 1	XV 25	Be 310	
100 Pa 39 2 Poimen		IX 8		M 39
101 Pa 11 3 Poimen	Isidor 6		S* 342 a	
102 Pa 11 4 Moses		(XIV 14 a	S 18 Schluß)	
103 Pa 11 5	Sisoes 38		S 598	
104		VII 42		
105	Anton 1	VII 1	S 125	
106		VII 34	S 9 (Sarmat.)	
107 Achilas		VII 28 (an)	S* 300 (an)	
108	Anton 3	I 1	S* 37	
109 Moses	Anton 10	II 1	S 20	
110 P 12 1	Poimen 81		S 42	
111 Pa 12 4	Zenon 3		S 460	
112 Pa 13 1 (an)	(Or 10)	XV 56 (an)	S 511 (an)	
113 Pa 13 2 Senex	Sygklet. *92 b**	VIII 20		
114 idem	Sygklet. *92 b*	VIII 19	S 357	
115 Pa 13 3 (an)	(Or 11)	XV 54	S 510	
116 Pa 12 5		XI 38	S 253	
117	Abraham 1	X 15	S* 118	
118 Pa 12 7		N 61	S 268	IV* 35
119	Moses 8	VIII 10		
120	Sisoes 18	II* 13	S 609	
121 P 14 2	Bessarion 5	II* 4	Be 265 f	
122 Bessar.	Makar 15	II* 7	Be 267 (Bessar.!)	
123 a	Matoes 2	XV 28	S 547	
123 b Matoes	Sygklet. *92 c*	XI 34		
124 Pa 13 6	Makar 11	XV 26	S 446	
125		XV 53	S** 131	
126 Pa 13 7 Humilitas-caritas; Joannes-Jesus.				
127	Makar 39		S 180	
128 Pa 15 1 Anton		XV 80 (an)	S* 234	
129	Anton 7	XV 3	S 448	
130 Pa 15 2	Anton 237 d	N 67 (an)	S* 2	19 1
131 Pa 15 3	Poimen 97		S** 75 b	
132	Poimen 142		S 535	
133 Pa 16 1	Poimen 148		S 523	
134	Hyperechios 4. 5	IV 51. 52		
135	Joa. Kol. 21		S 455	
136	Pior 3	IX 9		
137	Isaak Theb. 1	IX 3		
138	Anton 29		S 401	
139				PE 598 c
140 Pa 16 4 Timoth.	Poimen 70 2		S* 353	
141 (an)	Rufus 2	XIV 19 (an)		
142		XV 73	S 487	
143	Markos 1	XIV 5	S 234	
144		XIV 16		
145		XIV 17	S 236	
146		N 344	S 419	
147		XVII 16	S 437	
148	Joa. Perses 2	VI 7	S 310	
149 a Poimen. Voluntatem tuam numquam adimpleas, — facias voluntatem proximi tui.				

	G	NB PJ	S	Mixta
149 b	Poimen 17	IV 30	S 406 a	
149 c			S 406 b	
150 Pa 18 1		XIII 8	S 409. 428	
151	Paphnut 2	XVII 12	S 63	
152		XVII 14	S* 13	
153 Pa 16 2		I 21	S* 55	
154	Poimen 76	IV 33	S* 5	
155 Pa 19 2	Joa. Theb.	XVI 4	S 193	
156	Agathon 27		S 417	
157 a Pa 20 1 Senex	Sygklet. 7	VII 16		(verkürzt)
157 b				PE 667 a
158 Pa 20 2		VII 41		
159		XI 52		
160	Pambo 8	I 16		
161	Agathon 29 b	XI 2 b		
162	Sisoes 14	III* 6	S* 112	
163 a	Arsen 39	X 9	S 497	
163 b	Arsen 40 a. b	XV 92 a. b	S 542	
163 c	Arsen 41 a	III 1		
163 d	Arsen 40 c	XV 92 c	S 145	
163 e	Arsen 41 b	XV 92 f	S 146	
164	Pambo 7 + 4	XVII 11 + III 14	S 626	
165		XI 44	S 605	
166 Pa 23 1		I* 16		
167 Pa 23 2	Paul. ἁπλοῦς	XVIII 20	Be 322	
168 Pa 14 1	Poimen 7	II* 10	S 613	
169 Magna res penuria, tribulatio carnis, requies animae vgl. PE 873 d.				
170 Pa 5 2 anon.	Poimen 169		S 367	
171 a Pa 13 10	M 58	N 107	S 482. S* 292	
171 b Pa 13 5 a	M 57	XV 77	S 515	15, 18
171 c Pa 13 5 e		203 d (Longin)	S 528	15, 19 a
172	Makar 38	III* 16		
173 Pa 25 1		XV 58	S 513	
174 Pa 25 2	Sisoes 11	XV 45	S* 71	
175	Silvan 11	XI 29	S* 235	
176	Anton 38			
177	Poimen 101 2		S* 138	
178		X 92	S* 43	
179 Pa 26 3		X 108		
180 Pa 28 Debet laborare monachus, usquequo possideat Chr. (Israel i. d. Wüste).				
181 Pa 28 4		XVII 19	S* 273	
182 Putas, A., cognoscunt sancti viri, quando venit in eos gratia?				
183 a	Poimen 25	X 50	S* 145 (an)	
183 b	Poimen *58 a*	VIII 14 a	S 292 = 144*	
184	Poimen 8	X 39	S* 158	
185 Pa 31 1		I 23 b	S* 67	
186 Pa 32 3 usquequo observandum silentium? usquequo interrogeris				
187 Pa 32 7 (Ampo)		167 b	S* 104	
188 Pa 33 3	Matoes 9	XV 27	S 264	
189	Makar 27		S 150	
190	Arsen 1. 2	II 3	S 1. 2	
191	Arsen 7. 8	II 4	S 52. 230*	
192 Pa 34 2	Arsen 26			
193 a	Arsen 37		S 13	
193 b	Arsen 42 b	XV 10 b	(S 159)	
194 Pa 34 3	Bessar. 4 b	III* 1		
195	Makar 33	III* 2	Be 261	
196 Pa 35 1 Moses				Migne 40 p 1205 Es. 4 (vgl. PE 492 d)
197	Ischyrion	I* 14	S* 186	
198 Pa 42 1	Agathon 1 a	X 8	(S 274)	
199 a Pa 42 4 a	Anuph. 1	XV 11		
199 b Pa 42 4 b			S** 147	19* 52
200 Die sieben Brüder und die Sarrazenen, vgl. N 14.				
201 Pa 37 3	Poimen 116	XVII 10		M 14

	G	NB PJ	S	Mixta
202	Moses 17	(S* 122 ff.)		IV* 4
203	Moses 18			IV* 6. M 36
204 (an) Pa 39 3	Poimen 111		S* 333	
205	Silvan 2	III 15	S* 216	M 48
206 Pa 43 2	(aus d. Moses-Silvan Paränese).			
207	Makar 19	XII 10		
208	Joa. Kol. 12		S* 208	
209	Poimen 146		S 123	
210	Zenon 5	XVIII 7	S* 60	
211 a	Arsen 30	XII 1	S 105	
211 b	Arsen 14	IV 2	S 127	(211 c = 163 c)
211 c	Arsen 41 a	III 1		
212	Loukios	XII 9		
213	Makar 14	II* 6	S* 50	
214	Ammonas 2		S** 136	
215	Bessarion 1	II* 1	Be 265	
216		III 20		
217 Pa 24 2		N 43		
218—220	aus Hieronymus			

Tabelle V B.

Vitae Patrum VII — Paschasius (Pa).

	G BN PJ	Mixta
1 R 44		
2 App. 9	N 18	
3. 4. R 48. 49		
5. 6 R 57. 58		
7 Moses	172 d (an)	Duensing aram. Texte 19
8—10 R 61. 63. 64		
2, 1. 2 R 67. 72		
3 Christus-pecunia; Deus-Mammon		
4 Agathon. Eigne Dir nicht an, was Deinen Bruder verdrießt.		
3, 1. 2 R 73. 74		
4, 1	N 376	S 225
4, 2		S 175. PE 875 i
5, 1	Silvan 8	
2 R 170		
3	Agathon 16	+ Zusatz
6, 1 R 76		
2	Anton 19	
7, 1—5 R 77—81		
8, 1—2 R 82—83		
9, 1	XVI 11	
9, 3 R 86		
9, 3 App. 8	Ammonas 8 a	
10, 1 R 94		
2 Elias App. 14. (an). D. Bruder abbitten ex profundo cordis.		
11, 1 Arsen	Orsisios 1. XV 51	S 214 (Arsen)
2 Arsen App. 5 a = Poimen 99		
3—5 R 101—103		
6		S 328
12, 1 R 110		
2	Makar 31	
3	Nisteroos 1. VIII 12	
4. 5 R 111. 116		
6 Sisoes (App. 19)	Titoes 6 + 1 (XII 11)	
7 R 118		
8	Simon 2. VIII 18	
13, 1. 3 R 112. 113. 115		
4 an	XV 55 (Or 13)	
5—7 R 171 b. 124. 126		
13, 8	Hyperech. XV 49	

		G BN PJ	Mixta
13, 9		Poimen XV 37	
10	R 171 a		
11	Motoes	N 115 (an)	S** 81 (an)
12	Motoes	XV 60	S 432. 83**
14, 1. 2	R 168. 121		
15, 1—3	R 128. 130. 131		
4	App. 12. Gedanken sagen: ich bin gut.		
5	Isidor { App. 5 b / Theodor	Dioskor 2. XV 5	S 143 (Isidor)
16, 1. 2	R 133. 153		
3	App. 10	N 327	S 534. 58**
4	R 140		
17, 1		Poimen 69 (Ende)	
2		Theodor 11	
3		Apollo 1	
18, 1	R 150		
2		Arsen 38	
19, 1		XVII 18	
19, 2	R 155		
3—5 a			Hist. Laus. 26
5 b		N 236	
6		X 90	
20, 1. 2	R 157. 158		
21, 1	Poimen		S* 62 (an)
21, 2. 3		I 19. 20 (Euprep. 5. 6)	
	M 22	III 22	
22, 1 a		Poimen 120	
1 b		N 10	S 359*
2	M 59	Poimen 134	
	App. 15 e		
23, 1. 2	R 166. 167		
24, 1	Poimen App. 2		10, 103
2	R 217		
25, 1. 2	R 173. 174		
3		Poimen 67 X 62	
4	Achilles: Ligna Libani		
26, 1		Moses 12 X 63	
2		Poimen 66 I 15	
3	R 179		
4	Anton: Horre ventrem tuum et necessitates huius saeculi.		
27, 1	Anton	175 d an.	
27, 2	M 102	Poimen 128	
28, 2	App. 6 quemadmodum laborant postulantes de rem. peccat.		
28, 1	R 180		
3		N 235	PE 135 a
4	R 181		
29		Poimen 183 XVIII 16	
30, 1	App. 11 non requirere qualiter sit ille.		
2		XV 59	
31, 1	R 185		
21, 1	Anton	XV 79 (an) S 45 (Poimen)	
2	Sisoes	Titoes 3 XI 27	XI 27 (Sis.)
3	R 186		
4	Sisoes M 72 (an)	Titoes 2 IV 44 (Sis.)	S* 326 (Sis.)
5	vgl. 4	peregrinatio — silentium	
6		Arsen 12 X 6	
7	R 187		
33, 1		Theodor 25 XV 21	
2. 3	R 22. 188		
34, 1		Arsen 13 XVII 5	
2. 3	R 192. 194		
35, 1	R 196		
2		205 b*	Wlad. 342 1
36, 1		Poimen 29 X 52	
2 (+ Zusatz)		(Nisteroos 5 d)	S* 29
3	R 38		

		G BN PJ	Mixta
4 Sisoes	M 7	Poimen 33 X 56	
37, 1 Sisoes	M 11	Isidor 7	
2	M 12	Joa. Kolob. 5 IV 20	
3 R 201.	M 14		
4 a	M 15 App. 15 d	Makar 36 X 34	
4 b	M 16 a		S 418
4 c	M 16 b	Kronios 1 I* 7	S** 135
38, 1 Anton	(über d. Weinen)		3, 8 (= Anfang)
2	M 23	Makar 20	
39, 1	M 26	Sisoes 22	
2. 3 R 100. 204	M 39. 42		
40 Anton	M 29 (an)		S* 48 (an)
41, 1 a	M 46 a		S* 142
1 b	M 46 b	N 25	S* 143 Wlad. 342 192
2		X 94	
42, 1 R 198			
2 Agathon	M 10 (an)	69 b (Poimen)	
3		Nister. ἐν κοιν. 2 XV 30	
42, 4 R 199 a			
43, 1 Serapion	M 106	Poimen 174	
2	M 108		(Moses-Silvan vgl. (11* 66) Joa. Kol. 34 PE 622 a)
44 die 12 Anachoreten			

Tabelle VC.

Martinus Dumiensis Migne 74, 381 ff.

		G NB PJ	Mixta
1		Joa. Kol. 29	
2 Johannes		Moses Poimen IV* 5	S* 125 (Moses 18)
3		Poimen 154	
4 Was tun gegen Leidenschaften? Bete.			
5		Poimen 163	
6		Agathon 12	
7 Sisoes	Pa 36 1	Poimen 33 X 56	
8 Moses		Poimen 60 I 14	
9		XVII 20	
10	Pa 42 2	69 b* Poimen	
11 Sisoes	Pa 37 1	Isidor 7	
12	Pa 37 2	Joa. Kol. 5 IV 20	
13		Joa. Kol. 6	
14	R 201 Pa 37 3	Poimen 116 XVII 10	
15	Pa 37 4 a App. 15 d	Makar 36 X 34	
16 a	Pa 37 4 b		S 418
16 b	Pa 37 4 c	Kronios 1 I* 7	S** 135
17		70 c Poimen	PE 495 a
18		Poimen 2 XVI 8	
19		Poimen 173	
20		Poimen 78	
21		Poimen 168 X 64	
22	Pa 21 4	III 22	
23	Pa 38 2	Makar 20	
24		N 377	S* 88
25		Petros 2 XI 26	
26	Pa 39 1	Sisoes 22	
27 Agatho		Sisoes 6 X 68	
28		XIII 7	
29	Pa 47 (Anton)		S* 48
30		IV* 27	

		G NB PJ	Mixta
31		I 23 b	S* 67 (Matoes 11)
32		Poimen 32 XI 22	
33		Poimen 119	
34		Poimen 50 III 13	
35—37		Moses Poimen IV* 4. 6. 7 a	S* 124. 126 (Moses 17—18)
38		170 c*	S* 23 a
39	Poimen R 100	IX 8	
	Pa 39 2		
40	vgl. 178 d*		
41	quare aliquoties dum psallo, festino ad finem.		
42 a	R 20 4	Poimen 111	
	Pa 39 3		
42 b		Poimen 140	
43		Poimen 58 XIII 5	
44		Joa. εν κοινοβιω	
45		Poimen 153	
46 a	Pa 41 1 a		S* 142
46 b	Pa 41 1 b	N 25	S* 143 Wlad. 342 192
47		Or 1 III 19	
48	R 205	Silvan 2 III 15	
49		Zacharia 2	
50		Joa. Kol. 10 XI 13	
51		Joa. Kol. 27	
52		Poimen 79	
53	Anton	Poimen (Alon.) 41 XV 36	S 538 (Alon.)
54		Anton 6 I 2	
55	Bonum est habere aestimationem bonam in conspectu hominum.		
56		XV 63	
57	R 171 b	XV 77	S 515
	Pa 13 5 a		
58	R 171 a	N 107	S* 292
	Pa 13 10		
59	Pa 22 2	Poimen 134	
	App. 15 e		
60		184 a	S 265
61		69 b Poimen	S 167. 348 (an)
62			S 41 (Poimen)
63			S* 223 (Poimen?)
64			S* 331 (333 Poimen)
65			PE 724 b (Poimen)
66		Poimen 73 XV 35	
67			S 43 (Poimen)
68		Poimen 37 XVI 9	
69. 70		Poimen 38. 40	
71		Alonios 1 XI 5	
72	Sisoes Pa 32 4	Titoes 2	S* 326 (Sis.)
73			S 82 (83 Poimen)
74	oportet monachum cor forte habere (vgl. Pambo 11, Poimen 94).		
75		Poimen 139	
76		Poimen 83	
77		N 127 V 25	
78. 79		Poimen 129. 127 2	
80		Poimen 54 X 60	
81	App. 5 c (Poimen) derelinquimus splendidam et directam viam.		
82	App. 5 d	Poimen 91	
83		XV 75	
84 (an)		Joa. Kolob. 22 XV 22	
85	Mit dem Widersacher zu tun haben, soviel wie mit dem Teufel.		
86			S 353 PE 724 d (Poimen)
87			S 476
88			S 275. 525
89		Poimen 130	
90		Kopri 2	(Kopri 1 d. Poimen überl.)
91		182 d	
92—94		N 102. 119. 121	S* 86. 85. 89 94 = IV* 22
95			S* 91 (Poimen)

		G NB PJ	Mixta
96 impossibile est sine custodia oris. proficere hominem.			
97 (an)		Elias 1 III 4	
98			S 161. PE 141 c. 10* 247
99			S* 63 (S* 61 Poimen)
100		Poimen 160	
101		Poimen 49 XV 32	
102	Pa 27 2	Poimen 128	
103		Poimen 80	
104			S 350
105		XV 76 a	
106	Pa 43 1 (Serapion)	Poimen 174	
107		Makar 32	
108	Pa 43 2	Moses Silvan	
109		Moses Poimen	vgl. Moses 14—18

Tabelle V D.

Appendix Migne 74. 377. 382.

		G NB PJ	Mixta
1		Poimen 16 IV 29	
2	Pa 24 1		
3		(vgl. Bedjan p. 302)	PE 595 d
4 a		62 a Poimen X 61	S 383
4 b		62 a* Poimen	S 384
4 c		70 d* Poimen	
4 d		Poimen 184	
5 a	Pa 11 2	Poimen 99	
5 b	Theodor Pa 15 5	Dioskor 2	
5 c	M 81		
5 d	M 82	Poimen 91	
6	Pa 28 2		
7			Kassian Instit. 24, 9
8	Pa 9 3	Ammonas 8 a	
9	Pa 1 2	N 18	
10	Pa 16 3	N 327	S 534. 58**
11	Pa 30 1		
12	Pa 15 4		
13	Anton	171 a** (190 b)	
14 a	Pa 10 2 (Elias)		
14 b	Pa 7 1	Sisoes 1	
	R 77		
15 a		XV 60	S 432. 83**
15 b	R 78	XV 61	S 501. 93* (Or 12)
	Pa 7 2		
15 d	Pa 37 4 a	Makar 36	
	M 15		
15 e	Pa 22 2	Poimen 134	
	M 59		
16		N 50	
17 a	(+ Zusatz) R 87	Makar 17 IV 28	
18		Netras X 36	
19	Sisoes Pa 12 6	Titoes 6	

Tabelle VI.

Analyse der syrischen Sammlungen.

Viertes Buch des Paradieses von Ananjesus.

	G	NB PJ	Mixta
Kap. I. **Ueber die Flucht vor den Menschen und die Beharrlichkeit und die Ruhe in der Zelle.**			
1—2	Arsen 1. 2	II 3	
3		II 16	
4	Sisoes 26		
5		180 b	
6	Arsen 25	II 5	
7	Arsen 11	VII 27 (an)	
8	Sisoes 7	III* 5	

		G	NB PJ	Mixta
9	Sarmatas	(vgl. Sarm. 3	VII 34 (an)	R 106 (an)
10		Anton 18	IV 1	
11		Sisoes 28		
12		Theod. En. 2	VII 7	
13		Arsen 37		
14		Achilas 2		
15	=112**	Sisoes 37		
16		Nisteroos 3		
17		Poimen 58		
18	Moses		XIV (an)	Schluß = R 102 = Pa 11, 4 (Moses)
19		Joa. εν. κοινοβ.		
20	= 92**	Anton 10	II 1	
21		Arsen 38		
22		Poimen 45		
23	Schwerster Kampf: Rückkehr und Verlassen der Zelle.			
24		Apphy	XV 13	
25			XI 51	
26		Poimen 137		
27	= 291	Poimen 27	X 51	
28			IX 12	
29		Arsen 31	VIII 3	
30		Makar 16	IV 27	
31		Zachar. 5	XV 18	
32			XV 63	
33 a				11, 34
33 b		N 234	X 103	
34	anon.	Theodor 14		
35		Moses 7	II 10 N 131 (an)	
36			VIII 23	
37		Nisteros εν. κοιν. 1		
38			VII 30	
39		Bessarion 10		
40	= 537	Zachar. 3 b	XV 17 b	
41	(= 498 b) Poimen			M 62
42	ders.	Poimen 81		
43	ders.			M 67
44	Alon.	Poimen 42		
45	Poimen		XV 79	
46		Anton 11	II 2	
47		Alon. 1	XI 5	
48	Sisoes		N 116 (an)	
49	Pambo	Poimen 47		
50		Poimen 37		
51			XV 59	
52		Arsen 7	II 4	
53 a		Arsen 13	XVII 5	
53 b	= 542f	Arsen 40 c. d.		
54	Anton		VII 38 (an)	
55		Moses 3	XVI 17	
56		Joa. Kol. 10	XI 13	
57		Joa. Kol. 30		
58	Euagrios	Euprepios 7	X 19 (Eua.)	
59		Euagrios 7	XVI 2	
60		Joa. Kol. 27		
61		Agathon 15	IV 7	
62		Moses 6	II 9	

Kap. II. **Ueber Fasten und Enthaltsamkeit und andere Leistungen.**

		G	NB PJ	Mixta
63		Paphnut 2	XVII 12	
64			IV 57	
65		Esaia 6		
66			IV 65	
67		Makar 10	IV 26	
68			IV 67	
69	anon.	Euprep. 4		
70			IV 58	
71			IV 64	
72.	Die beiden Alten mit dem Brotfladen.			
73		Isaak 6		
74		Sisoes 8	IV 36	
75		Joa. Kol. 3	IV 19	
76		Dioskor 1	IV 13	
77			N 60	
78. 79			IV 53. 54	
80		Poimen 19	IV 31	
81		Sisoes 52		
82	anon.		M 73	
83	Poimen: Geist Gottes nicht in einem Haus, wo Lüste herrschen.			
84		Sisoes 2	IV 37	
85	Makar		188 d	Hist. Mon. 29
86			X 109	
87		Agathon 20		
88		Ares	XIV 2	
89	vgl. 115**	Theodot (Mi. 197)	IV 18	
90		Petr. Pionit 1	IV 35	
91		vgl. Paphnut 2		
92	Poimen			PE 392 d
93		Seren 1		
94		Poimen 57	IV 32	
95		Silvan. 1	IV 40	
96		Poimen 38		
97		Sisoes 4	IV 38	
98		Daniel 4	X 17	
99		Benjamin 2	IV 12	
100		Benjamin 3		
101		Poimen 31	X 44	
102			IV 69	
103	Der Einsiedler und der Hirte.			

Kap. III. **Ueber das Lesen der Schrift und über Nachtwachen und Psalmensingen und beständiges Gebet.**

		G	NB PJ	Mixta
104		Arsen 32 (cod. colbert.)	N 15 XV 9 a	
105		Arsen 30	XII 1	
106			I* 10	
107	Schriftlesen schreckt die Dämonen (vgl. Epiph. 9).			
108	Pachom		R 35 a	Vita Pach. c. 20
109	Pach. u. Johannes			Vita Pach. c. 55
110		Joseph 11		
111		Titoes 1		
112	vgl. 117	Esaia 4	XII 7	
113		Arsen 43		
114		Poimen 53	I 13	
115		Sisoes 27		
116		Sisoes 33		
117	an. vgl. 112			
118 a		Epiphan. 3		
118 b	(Ende)		N 373 a	

	G	NB PJ	Mixta
119 = 59** (Epiphan.). Erkenne dich selbst, und du wirst niemals fallen.			
120 = 61** (Epiphan)		167 d*(an.)	
121		N 36	
122		170 d*	
123	Poimen 146		
124		174 c**	
125	Anton 1	VII 1	
126	Joa. Kol. 11	XI 14	
127	Arsen 14	IV 2	
128	Arsen 15	IV 3	
129 Bruder, der das Gemeindegebet vernachlässigt. Vision: feuerstrahlendes Haus.			

Kap. IV. **Daß es sich für uns ziemt, jederzeit über unsere Sünden zu weinen und zu klagen.**

	G	NB PJ	Mixta
130	Ammonas 1	III 2	
131	Poimen 26	III 10	
132	Sisoes 19		
133	Joa. Kol. 9	III 6	
134	Sisoes 49		
135			vgl. Moschos 64
136	Matoes 12		
137 Ammon		N 54 (an.)	
138 = 146**	Paulos μεγ. 2		
139	Or 1	III 19	
140 anon.	Theophil. 5	III 5	
141 Gott wohnt im Menschen, in dessen Herzen kein Fremder.			
142		III 27	
143 Isidor	Dioskor 2		Pa 15 5 (Isid.)
144	Makar 34	III 9	
145	Arsen 40 e	XV 9 2 c	
146	Arsen 41 b	XV 9 2 f	
147	Poimen 50	III 13	
148	Poimen 119		
149	Poimen 160		
150	Makar. 27		
151		III 26	

Kap. V. **Ueber den freiwilligen Verzicht.**

	G	NB PJ	Mixta
152	Arsen 20	VI 3	
153	Philagrios	VI 15	
154	Serapion 2		
155	Theodor 1	VI 6	
156		223 a	
157 anon.	Kassian 8		10, 158 (an)
158 a		VI 16 (N 143 a)	10, 159 a
158 b		168 a* (N 143 b)	10, 159 b
159	Arsen 4 + 42 b. c	XV 6 + 10 b. c	15, 33. 34
160		N 28	
161		M 98	PE 141 c 10* 247
162	Isaak 12		
163. 164		VI 22. 21	
165	Nisteroos 4		
166 Eugenia		175 d*	
167 = 348 an.	Poimen	69 b	
168	Poimen 39	III 12	

	G	NB PJ	Mixta
169	Theodor 5	I 7	
170. 171	Isaak 7. 8	VI 9. 8	
172	Anton 20	VI 1	
173	Poimen 33	X 56	
174		VI 17	
175			Pa 4 2 PE 875 i (19* 50)
176		N 269	

Kap. VI. **Ueber die Geduld.**

	G	NB PJ	Mixta
177	Agathon 5	X 10	
178 anon.	Gelas. 1	XVI 1 III 30 (Anastas.)	7, 36 (an)
179		XVI 16	
180	Makar. 39		
181	(vgl. Euprep. 2)	XVI 13	
182 Makar hilft den ihn beraubenden Räubern.			
183	Makar 40		
184		203 a* = 222 a	16, 7
185		222 a*	
186 anon.	Joa. Perses 3	222 c* 189 b (an)	
187		222 d	PE 534 a
188	Pior 1		
189 (Zus. a. Schluß)		N 400 (VII 23)	
190		VII 45	
191 = 119**	Poimen 13	VI 13	
192	Sisoes 1	XVI 10	
193 Joa. Kol.	Joa. Thebaios	(Mi 240) XVI 4	vgl. Annales du M. Guimet XXV 350
194	Paulus Kosmites 1		
195	Sisoes 30		
196	Anton 19	IV* 11	Pa 6 2
197	Sara 3	VII 19	
198		VII 31	
199	Theodor 29		
200	Chairemon		
201	Arsen 21 a		
202	Arsen 18		
203			R 81 Pa 7 5
204 = 197 a*		vgl. N 97	
205		XV 83	
206. 207	Poimen 102		
208		IV 70	
209	Joa. Kol. 13	VII 8	
210		178 c	
211	Theodor 2	VII 5	
212		N 382	
213		N 329	
214 Arsen	Orsisios 1	XV 51	Pa 11 1 (Arsen)
215	Isidor 1	XVI 5	
216—18		XVI 11. 12. 14	
219		XVII 25	
220 Ein Mönch wollte zum Vergnügen die Wohnung verlassen.			
221 = 276 (Moses) Heimliche Gefangenschaft verfinstert die Seele.			
222 = 83* ders. Erdulde Mangel und Not im Namen Jesu.			
223	Anton 15	VIII 2	

	G	NB PJ	Mixta
224 = 142*		Pa 41 a.	M 46 a
225		N 376	
226	Makar. 20 a		
227	Poimen 118	X 47	
228		N 77 XV 89	
229	Poimen 44	VII 14	
230	Poimen 2	XVI 8	
231		N 343	

Kap. VII. **Ueber den Gehorsam gegen Gott und die Väter und die Brüder.**

	G	NB PJ	Mixta
232	Joa. Paul.	XIV 4	
233	Joseph Theb.	I 9	
234. 235	Markos 1. 3	XIV 5. 6	
236		XIV 17	
237	Arsen 35		
238	Herakl.		
239	Sisoes 10	XIV 8	
240 an.	Mios 1		
241	Pambo 3	XIV 7	

Kap. VIII. **Ueber die peinliche Sorgfalt in Gedanken, Worten und Werken.**

	G	NB PJ	Mixta
242 Poimen		XI 46 (an).	
243		X 96	
244		X 114	
245 Ammon		N 146 2	
246 a		XI 53	
246 b		N 146 1	
247	Arsen 28	II 7	
248 = 349* Or	Elladios 1	IV 16	
249 = 532	Poimen 15	X 41	
250 Paphnut	Makar 37		
251	Achila 4	IV 9	
252 Sisoes, ein fremder Jüngling bei der Mahlzeit.			
253		XI 38	
254	Sisoes 45		
255	Poimen 88. 89		
256	Sisoes 22		
257	Nisteroos 1	VIII 12	
258	Sisoes 21		
259	Poimen 5	VIII 13	
260		XI 50	
261	Sisoes 31		
262	Sara 6		
263	Theodor 21		
264	Matoes 9	XV 27	
265		184 a	
266	Zeno 6	IV 17	
267	Poimen 32	XI 22	
268		N 61 IV* 35	
269	Poimen 173		
270	Sara Paphnut *76 a*		
271 vgl. 341. 67* Poimen		N 125 (an.) X 87 (an.)	
272		XV 62	
273	Kopri 3	XV 24	
274	(Agathon 1)	(X 8)	3, 6
275 = 525			M 88
276 = 221			
277		N 118	
278	Poimen 78		
279	Poimen 113		IV* 36 a
280	Poimen 114		IV* 36 b
281		N 68	
282	Poimen 110		
283		N 380	
284		205 c	
285 Hiob	Anub 2		
286	vgl. Poimen 176		
287		171 c*	
288	Poimen 18	X 45	
289	Karion *28 d*		
290	Anton 8	X 1	
291 = 27	Poimen 27	X 51	
292 (= 144* an)	Poimen *58 a*	VIII 14 a	R 183 b
293		XVII 22	
294		X 93	
295	Isaak 4		
296		X 88	
297	Joseph 7	XII 8	
298		182 b. c	
299	Arsen 24	XIV 1	
300	Poimen 135		
301	(vgl. Poimen 81. 84)	XV 33	
302	Ammoe 5		
303	Kopr. c. 2		
304	Poimen 133		
305	Sisoes 40		
306 = 280*. Nicht sollst du essen, bevor dich hungert, vgl. 307.			
307		181 b	
308	Euprep. 1		
309	Theodor 4	X 23	
310	Joa. Perses 2	VI 7	
311	Arsen 34		
312	Agathon 28		
313	Joa. Kol. 25		
314	Or 4		
315		VIII 22	
316	Eulogios	VIII 4	
317		VIII 21	R 54 (Theodor)
318 = 90** Ammon: Gefordert, daß wir in Ehrfurcht auf dem Pfad Gottes wandeln.			
319	Pambo 13		
320	Poimen 6	IX 7	
321		181 d	
322		XI 48	
323	Makar 25		
324	Niketas 1		
325		181 c**	
326 anon.	Pistammon b		
327 = 53**		XI 41	
328 = 60** (ders.)			Pa 11 6
329 (ders.) Ich bin auf das Sterben gefaßt, am Morgen und Abend.			
330		167 d	
331 = 66** Epiphan. Rezept gegen Hochmut. Alter, schau deine Unzüchtigkeit an!			
332 ders.			PE 700 d (an)
333 ders. = 495 c		(N 24 b)	1* 121
334		N 103	
335		N 237	

		G	NB PJ	Mixta
336		Paulos μεγ. 1		
337	Eugenia: Nicht nach dem Gegenwärtigen, sondern nach dem Zukünftigen trachten.			
338		Arsen 32	XV 9 a	
339		Arsen 42 a	XV 10 a	
340	anon.	Or 13	XV 55 (an)	Pa 13 4 (an)
341	vgl. 271. 67*		XV 85	
342		Agathon 4	XVII 6	
343	Hyprechios: Du sollst deinen Nächsten nicht schelten.			
344			XVII 15	
345			N 85 I* 17	
346		Or 2		
347		Or 3		
348	= 167			
349	= 288*		N 109	
350				M 104
351		Agathon 18		
352	Wer seinen Nächsten tadelt, stößt den Richter vom Thron.			
353			(an. 184 b)	M 86 PE 724 c (Poimen)
354	Pachom			R 35 b
355			174 a	
356			N 57 XI 43	
357		Sykletike *92 b*	VIII 19	
358			XIII 14 a	
359		Poimen126 + 59		5* 110
360	Poimen: Mein Leib ist schwach! Du kannst dich deines Gedankens annehmen.			
361	Poimen		IX 8	
362		Poimen 35	I 12	
363	Poimen-Moses	Moses 12	X 63	
364		Poimen 139		
365		Poimen 83		
366		Poimen 43		
367		Poimen 169		
368		Joseph 4	X 31	Pa 5 2 (an)
369		Sisoes 23		
370		Sisoes 3	II 13	
371		Pambo 2	X 65	
372			VII 32	
373	Sisoes	Titoes 6		Pa 12 6 (Sis.)
374			N 58	
375	Wenn ich Körbe flechte, stelle ich mir stets den Tod vor Augen.			
376		Poimen 138		
377		Sisoes 34		
378			XI 49	
379 f.	Anton			Vita Antons c. 16
381	Paphnut. Leib und Seele des Mönches soll rein sein. Leib durch Gedanken erzogen.			
382	Wie der Richter die Bösen, so sollen die πρακτικοί die bösen Lüste töten.			
383		Poimen *62 c*	X 61	App. 4 a
384		Poimen 62 a*		App. 4 b
385			168 b (N 387)	
386		Alonios 4		
387			IV 68	

Kap. IX. **Ueber Liebe und Barmherzigkeit und Gastfreundschaft.**

		G	NB PJ	Mixta
388			XIII 15	
389			V 27	
390	Zwei Brüder gehen in die Stadt. Der eine fällt, der andre wartet geduldig auf seine Umkehr.			
391			XIII 10	
392		Lot 2		
393		Joseph 1	XIII 1	
394			XIII 9	
395		Ammonas 10		
396			N 6	
397		Makar 8		
398			XVII 17	
399	Anton = Joa. Eunuch 2			
400			XVII 24	
401		Anton 29		
402		Theod. Enat. 1		
403			XVII 18	
404			N 22	18, 82
405			N 354	
406		Poimen 17	IV 30 (R 149 c	R 149 b = 406 Ende)
407		Apollos 1		
408		Sisoes 12		
409	= 428		XIII 8	
410		Achilas 1	X 14	
411			XVII 20	
412			N 12	
413		Pambo 14		
414	Ein Bruder ging von einer Witwe Leinen zu kaufen = 17* 56.			
415	Er scheut sich, mit einem Bruder ins Dorf zu gehen.			
416		Sisoes 15	VIII 15	
417		Agathon 27		
418				Pa 37 4 b M 16 a
419			N 344	
420. 421		Agathon 25. 26		
422		Matoes 6		
423		Sara 7		
424		Poimen 159		
425		Isidor *17 b*		
426		Zenon 2		
427		Theodor 22		
428	= 409			
429			N 389	
430			XVII 21	
431	anon.	Poimen 70 1	XVII 23 (an)	N 353
432	= 83**		XV 60	
433			175 a	
434		Poimen 109		(vgl. Text)
435			XIII 7	
436		Moses 5	XIII 4	
437			XVII 16	
438		Poimen 92		

Kap. X. **Ueber Demut und Selbstverachtung und daß man sich unter alle Menschen stelle.**

		G	NB PJ	Mixta
439		Isaak 2		
440			XV 66	
441		Makar 23		

		G	NB PJ	Mixta
442		Ammonas 4	X 16	
443		Daniel 3	XV 14	
444		Ammonas 7. 8		
445		Arsenios 36		
446. 447		Makar 11. 35		
448		Anton 7	XV 3	
449	anon.	Jakob 2		
450		Makar 9		
451		Poimen 91		
452. 453		Poimen 174. 775		
454			XV 75	
455		Joa. Kol. 21		
456 = 544		Theophil. 1	XV 19	
457			XV 65	
458		Arsen 16	XV 8	
459	Matoes	Motios 1	VIII 11 (Mat.)	
460		Zenon 3		
461			XV 72	
462			184 a* c. 223 a*	
463				PE 284 d
464		Simeon 1	VIII 17	
465		Theodor 28		
466		Longin 3		
467		Simeon 2	VIII 18	
468			XV 87	
469		Poimen 108		
470		Poimen 163		
471			XV 64	
472		Moses 4	XV 29	
473			XV 75	
474		Joa. Kol. 22	XV 22 b	
475			N 128	
476 = 524				M 87
477. 478			XV 81	
479		Agathon 19	X 13	
480	Timoth.	Sisoes 12	XV 47	
481 = 291*		Theodor 13		
482 = 292*			N 107 R 171 a	Pa 13_{10}
483	Sisoes		N 384	
484. 485		Sisoes 35. 36		
486			XV 52	
487			XV 73	
488		Isidor 2	IV 22	
489		Isidor 7		
490		Joa. Kol. 5	IV 20	
491		Joa. Kol. 6		
492			166 d	
493		Joa. Kol. *13 b*		
494		Petros 3		
495 a		Bessar. 7		
495 b	Bessar		193 c (an)	
495 c = 333				
496	Pior mühte sich sehr, zu keinem von den Brüdern „Du“ zu sagen.			
497		Arsen 39	X 9	
498 a	Ammon	Poimen (A) 96		
498 b (= 41)	Ammon			
499		Poimen 95		
500		Poimen 71		
501 = 93*	Poimen?	Or 12	XV 61 (an).	R 78 = Pa 7_2 (an)
502		Joa. Kol. *14 d*		
503		Joa. Kol. 36		
504	Hyperechios:		XV 49	

		G	NB PJ	Mixta
505		Joa. Thebaios	XV 23	
506	Joa. Kol.		XV 22 a	
507	vgl. 516 Schön ist es für die Menschen zu sprechen, vergib mir.			
508	an.	Xanthias 3	N 397 (an) IV* 26 b	
509	Hyperechios	Synkletike 11	XV 50	
510	(an.)	Or 11	XV 54	
511		Or 10	XV 56	
512			XV 57	
513—15			XV 58. 67. 77 (N 381)	
516	vgl. 507			
517			154 d XV 78	
518			XV 88	
519	Poimen		N 108 (an)	
520		Or 7		
521	Arsen und die zwei Alten, Demut und Gehorsam, vgl. Pistos!			
522		Poimen 145		
523		Poimen 148		
524 = 476				
525 = 275			(vgl. XV 84)	M 88
526 = 87*			N 120	
527 = 290*	Sei mit der ganzen Kraft bedacht, nichts Tadelnswertes zu tun.			
528				R 171 c (B 203 d) Pa 13_5 b
529			X 113	
530			XV 86	
531	Poimen gab niemals einen Gedanken zu denken, der die Kraft überstieg.			
532 = 249		Poimen 15	X 41	
533		Poimen 156		
534	vgl. 58**		N (327) 396 a (= a)	
535		Poimen 142		
536		Moses 2	IX 4	
537 = 40		Zachar 3 b	XIV 17	
538	Alonios	Poimen (Al.) 41	XV 36	
539	ders. Seine Seele an die Lehren gewöhnen eine große Mühe.			
540		Poimen 168	X 64	
541		Arsen 3	XV 5	
542		Arsen 40 a. b	XV 9^2 a. b	
543		Arsen 40 c. d	XV 9^2 d. e	
544 = 456				
545		Poimen 9		IV* 32
546		Anton 17	XV 4	
547		Matoes 2	XV 28	
548			XV 74	
549	anon.	Joa. Kol. 20		
550		Matoes 5		
551		Poimen 4	XVII 8	
552		Joa. Kol. 8	XVI 3	
553		Matoes 3		
554		Makar 31		

Kap. XI. **Ueber den Kampf mit den Leidenschaften der Unzucht.**

		G	NB PJ	Mixta
555. 556			V 12. 13	
557			N 64 V 14	

	G	NB PJ	Mixta
558	Moses 1	XVIII 12	
559		173 a* = 223 b*	
560 anon.	Olymp 2		R 15 (an) 5, 55 (an)
561	Poimen 14	V 8	
562	Sara 1	V 10	
563		217 d	
564	Daniel 2		
565 Abraam		178 c* (an.)	
566		V 32	
567		223 b	
568 Isaak		N 394 (an.)	
569	Agathon 21		
570		173 b	
571		V 19	
572	Poimen 161		
573 Poimen			PE 455 c
574			PE 467 d Mosch. 217
575. 576 [1])		172 b*	PE 439 d 5, 4
577		V 23	
578	Poimen 62	V 9	
579 [2])		V 30	
580	N 94	R 58 Pa 1 6 (Moses)	
581	Joa. Kol. 4		
582	Matoes 8	V 7	
583		V 22	
584 Zenon: Unzucht klopft zwar an, aber geht vorbei.			
585	Theod. Sket. 1	IV* 20 (Isidor)	10, 155 a
586		IV* 21	10, 155 c
587 Kopros	Kyros 1	IV* 21 + V 15 b	(10, 155 b)
588 a		N 78 = V 17a	
588 b		N 79 V 17 b	
588 c		N 80	
589		V 16	10, 155 e
590		V 15	10, 155 d

Kap. XII. **Ueber den, der die Buße auf sich nimmt und daß es sich für uns in Wahrheit geziemt, Buße zu tun.**

	G	NB PJ	Mixta
591		V 33	
592 anon.	Mios 3	IV* 30 (an)	
593		VII 40	
594 Bruder versündigt sich mit einer Frau, tut Buße und geht in die Wüste, wird von einem Einsiedler getröstet.			
595		V 18	
596 Ammon-Poimen: Satan ist es, der säet.			
597	Poimen 182		
598	Sisoes 38		
599	Anton 21	IX 1	
600 Anton: Besser ist, wer fällt und aufsteht, als der welcher steht und fällt.			
601	Poimen 23	X 48	
602 vgl. 603 (Poimen)			
603	Sarmatas 1		
604	Theodor 12		
605		XI 44	
606 Bruder, der exkommuniziert werden soll, fleht um Nachsicht.			

Kap. XIII. **Ueber die Väter, die Wunder taten.**

	G	NB PJ	Mixta
607	Makar 7	II* 8	
608	Miles. 1	II* 9	
609	Sisoes 18	II* 13	
610	Paul. Theb.	II* 11	
611 anon.	Xoios 2	XII 14 (an)	
612	Moses 13		
613	Poimen 7	II* 10	
614	Pambo 12		
615		172 b	
616		N 27 II* 17	
617	Zachar. 2		
618	Arsen 27	XVIII 1	
619		N 371	
620	Poimen 183	XVIII 16	
621 a (an)	(Jakob *21* b)	174 d	12, 5 Rez. A an. Rez. B. Jakob
621 b	Poimen 152		
622	Bessar. 1—5. 12	II* 1—4 III* 1 [3])	

Kap. XIV. **Ueber die vorzügliche Höhe des Wandels der Mönche.**

	G	NB PJ	Mixta
623		I* 9	
624		V 39	
625		169 c II* 12	
626	Pambo 7	XVII 11	
627	Joa. Kol. *13 c*		

Kap. XV. **Fragen und Antworten. Worte über große Heilige, welche umfassend und mannigfaltig über jegliche Art von Vollendung lehrten.**

	G	NB PJ	Mixta
1	Eucharistos		
2	Anton 237 d (N 67 an.)	III 130 Pa 15 2	19, 1
3	Anton 24		
4	Makar 237 b	III* 17	19, 2
5	Poimen 76	IV 33	
6 Warum keinen Wein trinken? (Parabel: Wasser und Staub für sich allein und beide miteinander vermischt.)			
7		IV 55	
8—10		I* 3. 12. 13	
11		187 d III* 13	
12		188 b III* 14	
13		XVII 14	
14		X 97	
15	Silvan. 5	X 69	
16 anon.	Olympios 1		11, 23 (an)
17		X 112	
18	Arsen 19	IV 6	
19	Theodor Eleuth.		

1) Die Parallelen entsprechen sämtlich der Variante 576.
2) Vgl. unter Esaias Migne 40, 1127 B.
3) Nur Auszug aus diesen Geschichten unter Verweis auf den Abschnitt Bedjan 265 ff.

	G	NB PJ	Mixta
20		V 40	
21	Nister. 2	I 11	
22 Nisteroos	Biarre		
23 Nister. ?		170 c* (Joseph M 38 (an)	
24 Nister. ?		170 d	
25	Daniel 7	XVIII 3	
26	Arsen. 33	XVIII 2	
27	Makar 11 a	XV 26 a	
28 (anon.)	Nisteroos 5 c		10, 160 c (an)
29 ders.	Nisteroos 5 d	Pa 36, 2 a	
30		XV 68. 69	
31	Gregor 1	I 3	
32 = 287*		N 388 = XIV 13	
33		X 91 + XII 13	
34		IV 62	
35	Anton 9	XVII 2	
36	Theodor 9	VIII 8	
37	Anton 3	I 1	
38		N 393 = XV 70	
39	Joa. Kol. 14	XVIII 8	
40		194 a	
41	Anton 26		
42	Poimen 1	XI 19	
43		X 92	
44	Joa. Kol. 15		IV* 10
45	Anton 28		
46	Poimen 30	XVIII 17	
47	Moses 10	XVIII 14	
48			M 29 Pa 40 1
49	Arsen 12	X 6	
50	Makar 14	II* 6	
51	Poimen 90		
52	Makar 6	XVIII 10	
53		N 375	
54	Jakob. 4		
55		I 21	
56	Matoes 7		
57	Einen Bruder, der verleumdet tadeln oder übles von ihm reden?		
58	Anton 12	X 2 a	
59	Silvan 7		
60	Zeno 5	XVIII 7	
61	Poimen 93		
62			Pa 21 1 (Poimen)
63			M 99 12* 13
64		166 c	
65			IV* 31 4, 4
66			9, 18
67 vgl. 271	Matoes 11	I 23 (an)	
68	Poimen 28	X 55	
69	Joseph 10		
70	Ammon: Des Patriarchen Jakob Mühe und Lohn.		
71	Sisoes 11	XV 45	
72	Joa. Kol. 2	X 27	
73	Phortas		
74 a	Poimen: Alles was in Leidenschaft geschieht, ist Sünde.		
74 b (Poimen) = 85*		N 119	M 93
75		XI 47	
76	Poimen 22	X 46	
77	Sara 5	X 74	
78 = 133**		III 22	
79	Poimen 54	X 60	

	G	NB PJ	Mixta
80	Poimen 55	XV 39	
81		X 104	
82 = 154**	Serenos 2		
83 = 222			
84	Zachar. 1	I 6	
85 = 74 b*		N 119	
86		vgl. N 102	vgl. M 92
87 = 526		N 120	
88		N 377	
89 = 289* (187*)		N 121	
90	Poimen 132		
91 Poimen			M 95
92 Poimen		N 124 (an)	XI 25 (Poimen)
93 (anon.) = 501	Or 12	XV 61 (an)	
94			PE 341 c 10* 268
95 Timotheos	Titoes 3	XI 27 (Sis.)	Pa 32 2
96	Sisoes *85 d*		
97	Poimen 112		IV* 14
98	Poimen 187		
99 + 121**	Theodor 8	X 25	
100		10, 131	(PE 609 b)
101			*10* 235*
102	Sisoes 39		
103	Poimen 61	XV 40	
104		167 b	
105		167 b*	
106	Sisoes: Höhle des Anton, Höhle des Löwen.		
107		181 a**	
108		I* 11	
109	Drei Dinge: Zelle, Schweigen, Sünde betrachten.		
110	Sisoes 47		
111	Daniel 1		
112	Sisoes 14	III* 16	
113	Makar 28		
114 anon.	Euprepios 5		
115	Hilarion	XVII 4	
116		179 d	
117	Anton 16	X 3	
118	Abraham 1	X 15	
119		V 24	
120	Zerstreutheit b. Gottesdienst. Weltlichen zum Dienst annehmen.		
121	Poimen 46		
122—128	Moses 14—18	IV* 1—7	
129	Joa. Kol. 34		Pa 43 2 M 108
130	Beschuldigung, daß die Mönche um der Trägheit willen wieder in die Welt zurückkehren.		
131	In die Welt gehen, um zu lernen und viele zu lehren.		
132	Joa. Kol. 7	X 28	
133	Poimen 94		
134	Poimen 52	X 59	
135	Poimen 75		
136	Poimen, Furcht Gottes lehrt die Menschen alle Tugenden, vgl. S* 337.		

Nr.		G	NB PJ	Mixta
137. 138		Poimen 100. 101		
139	Poimen, Worte groß, Taten klein.			
140	anon.	Sisoes 41		
141			X 82	
142 = 224	(vgl. Zachar. 1)			Pa 41 1 a M 46 a
143			N 25	Pa 41 b M 46 b
144 = 292		Poimen *58 a*	VIII 14 a	
145	anon.	Poimen 25	X 50	
146		Jakob 3	III 7	
147		Matoes 1	VII 11	
148		Theodor 10	X 24	
149		Theodor 11		
150	Markianos: Der nach oben schaut, schaut nicht nach unten.			
151	Poimen sagte von A. Jochan., daß er alle Tugenden vollendete vgl. S* 337.			
152			171 c	
153		Joa. Kol. 18	XI 15	
154			N 30	
155		Joa. Kol. 26		
156		Achilas 5		
157			X 95	
158		Poimen 8	X 39	
159			VII 47	
160		Anton 27		
161. 162		Poimen 20. 21	X 42. 43	
163		Elias 3		
164			VII 26	
165		Poimen 184		
166		Poimen 107		
167	Klugheit und Einfalt sind die vollendeten Weisen der Apostel.			
168	anon.	Mios 2	XV 31 (Olymp.)	R 17 (an) 15, 35 (an)
169		229 d	N 23	
170			N 9 (Bessar.)	
171	Makar, drei Dinge: Gedächtnis des Todes, die Menschen sterben, beim Herrn sein.			
172	Makar, leiblicher und geistiger Tod.			
173	Makar		214 d	PE 915 a (an)
174	Bruder ohne Sündenschmerz? Die kleinen Feuerfunken zur Flamme anblasen.			
175		Poimen 117		IV* 28
176. 177		Kronios 2. 3		
178		Anton 25		
179		Ammon Nit. 1	XVII 3	
180		Nist. εν. κοιν. 2 (cod. Colb.)	XV 30	
181		Theophilos 2	XV 42 (Pambo)	
182 = 327 a*		Sisoes = Pistos (vorletzter Satz)		PE 283 a
183—185			I* 5. 6. 8	
186		Ischyrion	I* 14	
187	vgl. 89*			M 94
188			vgl. N 90	7, 29
189			N 95. 97. 96. 100. 101	

Nr.		G	NB PJ	Mixta
190 = 113**	Ohne Gebet sollst Du nichts tun.			
191		Poimen 60	I 14	
192		Poimen 147		
193		Poimen 165	XI 21	
194		Poimen 150		
195		Anton 6	I 2	
196			N 91	
197 a = 204				
197 b			XIV 15	
198 = 279*			N 106	
199		Arsen 10	XI 1 b	
200		vgl. Anton 3	I 1	
201		Poimen 172		
202	Poimen: Wer nicht rechtschaffen gläubig sein kann.			
203		Makar 36	X 34	
204		Makar 13	VII 10	
205		Anton 33		
206			X 81	
207		Joseph 3	X 29	
208		Joa. Kol. 12		
209	Hilarion.		VII 35 (an)	
210	(vgl. 119) Worin besteht die Arbeit der Seele, die Tugenden hervorbringt?			
211			229 b	
212		Elias 1	III 4	M 97 (an)
213		Joa. Kol. 16		IV* 13
214			N 19 III* 18	
215		Anton 2	XV 1	
216		Silvan 2	III 15	
217		Silvan 3	I* 1	
218		Makar 4	VII 9	
219		Poimen 36	XV 34	
220		Poimen 167	XV 38	
221	Poimen	Ammoe 4 (Poimen 54)		
222		Alonios 2		
223	Poimen?			M 63
224		Poimen 80 + 73		M 103 (= a)
225	Poimen. Mangel an διάκρισις verhindert uns am Fortschritt.			
226		Poimen 40	X 57	
227		Chomai		
228		Arsen 5	X 5	
229		Arsen 6	XV 7	
230		Arsen 8	II 4 b	
231		Arsen 9	XI 1 a	
232		Poimen 29	X 52	
233		Poimen 34	XVIII 18	
234	Anton		XV 80 (an)	R 128 = Pa 15 1 (Anton)
235		Silvan 11	XI 29	
236		Sisoes 6	X 68	
237		Theodor 24	VII 6	
238		Theodor 25	XV 21	
239		Makar 32		
240	Makar	Joa. Perses 1		IV* 34
241		Anton 23	X 4	
242			I* 4	
243		Makar 5	XVIII 11	
244		Matoes 4	X 35	
245			XIII 14 b	
246			N 385 X 94	
247		Theophil. 5	III 5	

Nr.		G	NBPJ	Mixta
248	= 75 a**			
249		Poimen 99		
250		Poimen 154		
251		Poimen 140		
252	ders.	Kronios 4 a		IV* 33 (an)
253 [1])	Joseph			18, 81 (verkürzt)
254		Ammon 3	VII 3	
255			N 399	
256	anon.	Megethios 4	X 105	
257		Achila 3	IV 10	
258			XIII 13	
259		Makar 24		
260		Zachar. 4		
261				PE 842 b 18, 8
262		Longin 1	X 33	
263		Joseph 8		
264	anon.	Joa. Kol. 28		
265	anon.	Joa. Kol. 29		M 1 (Johannes)
266		Silvan 4	XI 28	
267			N 56	
268	anon.	Joa. Kol. 1	XIV 3	
269			174 c*	
270		Silvan 8		
271		Megeth. 1		
272	anon.	vgl. Joa. Kol. 19	XI 16	
273			XVII 19	
274		Theodor 27		
275			XVI 15	
276			N 7	
277				10, 151
278		Ammonas 9	XV 12	
279	= 198*			
280	= 306			
281	anon.	Poimen 186		
282	anon.	Bessar. 11	XI 7	
283	anon.	Poimen 157		
284		Poimen 127 b		M 79
285. 286		Poimen 128. 129		
287	= 32*			
288	= 349		N 109	
289	= 89*			
290	= 527 b			
291	= 481			
292	= 482		N 107	
293		Poimen 134		
294			N 82	
295			VII 22	
296. 297			VI 18. 20	
298			VII 46	
299	Sich besinnen, beten, arbeiten, Gott preisen.			
300			VII 28	
301	Ein armer Mann, der sich Festkleider erbettelt.			
302	Ammon	Eudaimon		
303	Ammon = (Var. Poimen)	Poimen 16	IV 29	
304		Sisoes 9	XV 44	
305	Agathon	Poimen 67	X 62	
306. 307			N 92. 93	
308. 309			N 95. 99	
310	Agathon	(Or 9)	N 98 (an)	
311		Isidor 4	XI 17	

Nr.		G	NBPJ	Mixta
312	= 23** Isidor	Bessarion 6	VII 4	
313	= 21** Isidor	Bessarion 8		10, 138 b (Isid.)
314	Isidor		N 105 (an)	
315				10, 113
316	Wie kann ein Mensch Gott wohlgefällig sein? durch Billigkeit.			
317			N 113	
318		Benjamin 4		
319	Enthaltsamkeit der Seele: die Haltung recht einrichten.			
320	Furcht haben, wie jemand, der Folter erdulden soll.			
321	Was niemand erdenkt ... die Gedanken sind Erzeugnisse der Reinheit.			
322	Nicht sollst du dich damit brüsten, daß du gläubig seiest.			
323	Annahme d. Barmherzigkeit will ich.			
324	Ich kann meinen Leib nicht ertragen.			
325	anon.?	Benjamin 5		
326	Sisoes	Titoes 2	IV 44 (Sis.)	Pa 32 4 = M 72 (an)
327 a	= 182*	Pistos b		
327 b	Sisoes	Pistos (c.)		PE 70 e
328	= 60** Liebe zur Kreatur ist Fall der Seele.			
329			Theodor 15	
330	Theodor: Wenn wir Gott suchen, offenbart er sich uns, vgl. Arsen 10 = 11* 35 b.			
331			M 64	
332	Ich lasse den Irrtum auch nicht eine Stunde gewähren.			
333		Poimen 111		
334	Du sollst dich bemühen, eine geistige Arbeit zu vollenden.			
335	Not und Armut sind die Eisen des Mönches.			
336	anon.	Joa. Kol. *13 d*		
337	A. Jochanan, der Geist des Herrn ruhte auf ihm, denn die Furcht des Herrn lehrt die Menschen alle Tugenden, vgl. S* 136 S* 151.			
338	Poimen			15*, 116*
339			N 89	
340	vgl. 119			
341	vgl. 328. 60**			
342 a		Isidor 6		
342 b	anon.	Xanthias 1		
343	Jemand, der ein Gleichnis vorträgt, das nicht ihm gehört.			
344		Poimen 105	XV 41	
345	Zwiegespräch zweier Dämonen, der teuflische Rat des Zweiten: Du sollst ihn nach oben ziehen.			
346	Poimen			10, 21 PE 1057 c
347		Makar 12	III 8	
348		Theod. En. 3	XI 11	
349	= 248			
350	Paulos			Hist. Laus. 20

1) Umfaßt u. a. Megethios 4, Moses 9.

		G	NB PJ	Mixta
351	Aurelios			Adolius H. Laus. 43
352	anon.	Poimen 64	IX 6	
353	Timoth.	Poimen 70 b		R 140 Pa 16 4 (Timoth.)
354	anon.	vgl. Poimen 148		
355		Poimen 65	XI 23	
356	Poimen-Athanasios: Wenn (auch) der Mensch gute Werke besitzt, bevor Gott ihm die Gabe gegeben.			
357	Arbeite mit den Händen und gib Almosen.			
358		Kopri 1		
359	Poimen		N 10 (an)	Pa 22 1 b
360	a (Zusatz)	Poimen 48		
361	Poimen			1* 90. 92
362	(anon.)	Poimen 68		
363		Anton 4	XV 2	
364		Sisoes 16	XV 46	
365	Kopros: Wer die Befriedigung seines Willens mehr als die des Willens Gottes schätzt.			
366	ders.: Trage jeden Menschen, wie Gott dich trägt.			
367	Ammon: Das Motiv der Handlung untersuchen, ob von Gott, dem Satan oder dem Menschen selbst.			
368	Ammon		N 146 c (an)	
369	Dioskor			Rufin H. Mon. 20
370	Makar			H. Laus. 18
371	anon.	Poimen 51	XIII 6	
372	Was brachte Lazarus in den Schoß Abrams und den Reichen in die Hölle?			
373	Der rechte Gehorsam ist gleich einer züchtigen Braut.			
1	Sprüche über das Gebet (Geistesflügel).			
2	Der zähnefletschende Satan, der den Bogen spannt.			
3	Die Büßenden nichts gemein mit den Dingen dieser Welt.			
4			XIII 11	
5	Matoes	Motios 2		
6	Serapion: Wenn ein Mensch zu mir kommt, das Mönchsgewand zu nehmen.			
7	Paphnut.		IV 66 (an)	
8				15, 54
9	Fliehe die Liebe aus Anlaß weltlicher Lüste.			
10	Elias: Zeitliche Liebe wandelt sich in Feindschaft.			
11	Was um Gottes willen geschieht, bleibt.			
12		Poimen 11		
13		Ammonas 5		
14	anon.	Xanthias 2	II* 16 (an)	
15			N 21	
16		Isaak 1		

		G	NB PJ	Mixta
17		Arsen 22	X 7	
18		Elias 2	II* 5	
19	(+ Zusatz)	Poimen 49	XV 32	
20	Den Bruder mehr loben, als ihn tadeln.			
21.	313*	Bessar. 8		
22	Ein Bruder legt beim Niederlegen ein Buch oben auf sich.			
23	= 312*	Bessar. 6	VII 4	
24		Anton 32	XVII 1	
25	Hunde beißen nur die, welche nicht mit ihnen vertraut sind.			
26		Ammonas 6		
27		Joseph 9		
28		Poimen 104		
29		Poimen 144		
30		Sisoes 32		
31		Netras	X 36	
32		Poimen 10		
33			VI 19	
34	Mönch und König in Konstantinopel, vgl. 440.			
35	(Bitimios)	Benjamin 1		
36 a		Anton 14 a	(VIII 1 a)	
36 b		Anton 14 b	VIII 1 b	
37	anon.	Kassian 7	VI 10	
38	Gregor: Laßt uns die knabenhaften Gedanken abweisen.			
39				Rufin H. Mon. 29
40	Dämon, der die Mönche von Jerusalem zum Sinai geleitet.			
41	Satan als Schlingensteller.			
42			X 110	
43	(Abraham-Ares)		177 b* (an)	
44				Mosch. 195 13, 9
45 [1]			240 b. N 47	
46—52			N 81. IV* 8	10, 155 g
53 a	= 327		XI 41 a	
53 b				10, 155 k
54				10, 155 h
55			I 22 a	10, 155 i
56			I 22 b	
57				10, 157
58 a	(Epiphan)		R 49	
58 b	Ruhe und Angenehmes um des Namens des Mönchtums willen.			
58 c. d	= 534			
59	(ders.) = 119			
60	(ders.) = 328			
61	(ders.) = 120			
62	(ders.)			PE 546 b. c 110* 248
63	Die Söhne des Eli, Hophni und Pinehas.			
64. 65	(ders.)		IV* 25. 26 a	
66	= 331. Epiphan.			
67	ders.: Gott und menschliche Freiheit bei Gut- und Böse-Handeln.			
68	Epiphan.			15* 145
69	ders.			PE 545 c

1) Hier ein Verweis auf die Spruchsammlung 589.

		G	NB PJ	Mixta
70		Nisteroos 5 b	(XI 39 an)	
71			X 90	
72	Wandel des Gottesfreundes soll ohne Tadel sein.			
73 a			N 83 X 89	
73 b			N 24 a	
74			XV 71	
75 a = 248*				
75 b	anon.	Poimen 97		
76		Poimen 98 a		
77			184 b* (an)	PE 724 c (Poim.)
78	Gott gibt dem Menschen Gelegenheit zur Umkehr.			
79	Schweigen voll Leben, Reden den Toten verborgen.			
80	Lügen und Sünde täuschen durch lange Reden.			
81			N 115	
82		Joseph 6		
83 = 432				
84		vgl. Pambo 11		
85 = 86 Ende				
86		= Paphnut 3		
87	Liebe gibt den gesammelten Reichtum weg = Euagr. Prakt. 99.			
88	Unklug, weil ich mich zum 2. Mal bei derselben Sache verführen lasse.			
89	Joa. Kol. = 148*	Theodor 10		
90 = 318				
91				Vita Anton 19
92 = 20				
93		Anton 30		+ Zus. aus V. A.
94	Gedanken wie das Fleisch von den Würmern vernichten lassen.			
95		vgl. Poimen 96		
96		Poimen 120		
97	Das Prinzip, das die Väter uns gaben, macht das Mönchsleben aus.			
98	Poimen			1, 6
99		Poimen 66	I 15	
100	Poimen		R 2 (an)	1, 7 (an)
101	Poimen		(N 334 a XV 88 a)	15, 37 a
102		Agathon 6	VI 4	
130 a (b Zusatz)			N 55, X 115	
103 c			XIV 15	
104	Agathon: Schimpf, Streit und Schaden aus den Augen entfernen.			
105		Agathon 13	VII 2	
106	Agathon		X 106 (an)	
107	Benjamin			PE 546 a
108			171 d	
109 a		Silvan 6	XI 30	

		G	NB PJ	Mixta
109 b		vgl. Pambo 12		
110		Zenon 1	VIII 5	
111	Warnung vor den Frauen.			
112 = 15				
113 = 190*				
114	Wenn ich an einem schönen Orte bin und die Zeit des Gottesdienstes kommt.			
115. 116		Theod.	IV 18	
	(116 Daniel)	Eleuth. 2		
117		Sisoes 17	VIII 16	
118		Theonas	XI 12	
119 = 191		Poimen 13	VII 13	
120		Agathon 22		
121 = 99*				
122 + 123			X 78	
124			N 111 X 111	
125	Im Gebet zu Gott mit reinem Herzen schreien.			
126	Das gemischte Gebet.			
127	Wenn du die Flügel der Raben fliegen siehst (Gebet).			
128	Wenn du eifrig von Gott forderst und keine Frucht bringst.			
129	Gebet eine Schlinge für die Dämonen.			
130	Irdischer und himmlischer Regen.			
131	Anton		XV 53 (an)	
132		Matoes 13		
133 = 78*				
134	Timotheos	= Sisoes *85 d*		
135	anon.	Kronios 1	I* 7 (an)	Pa 37 4 c (Makar)
136		Ammon Nitr. 2	XI 20	
137		Arsen 29	VI 2	
138			IV 61	
139	Der Gedanke unser Prozeßgegner.			
140	Die Prophetin Hulda.			
141			N 395	
142		Theodor 20		
143		Karion 1	XV 16 (Serap.)	
144	Makar	vgl. Agathon 1		
145		Sara 4	X 73 (Schluß)	
146	Poimen (vgl. 138)	Paulos μεγας 2		PE 282 f (Poimen)
147			R 199 b	Pa 42 4 b 19* 52
148		Sisoes 6	X 68	
149		Theoph. 3	IV 63	
150			XVI 19	
151		Agathon 11	IV 8	
152	Joseph			Joa. Mosch. 189
153		Joa. Kol. 17	XVII 7	
154 = 82*				

Apophthegmata innerhalb des zweiten Teiles der Sammlung des Ananjesus.

200	Der junge Mönch aus Alexandria und der vermeintliche Eremit mit Weib und Kindern		vgl. PE 162. 1596 363
209	Lange Erzählung, herausgenommen aus	Ammon Nitr. 3	vgl. XIV 16
214	Der trunksüchtige Anachoret		XVI 18

215	Der neidische Greis, der dem fremden Bruder seine Zelle kündigt		177 c R 26	PE 221.	10, 23
217	Der demütige Schüler	Romaios 2	XVI 17		
217	Der Wert der Versuchung		V 20	R 8	
226	Der Einsiedler von Antinoe		V 41		
251	Makar und die zwei nackten Mönche	Makar 2	III* 4		19, 26
252	Der nackte Einsiedler		III* 10		6, 20
253	Der nackte Greis, der mit dem Vieh weidet		III* 11		19, 9
257	Abenteuer des Bischofs von Oxyrhynchos		III* 12		19, 27
259	Der Mönch und der Löwe		II* 15 N 333		
260	Die Einsiedlerin in der Höhle		III* 9		19, 13
260	Die zwei Fremden und Makar	Makar 33	III* 2		
263	Bessarion	Bessarion 12			
265	Bessarion	Bessarion 1—3. 4 a. 5	II* 1—4		
	(darin enthalten p. 267:)	Makar 15			
268	Der Mönch mit den neun Vorzügen			PE 251.	7, 18
272	Die selige Maria (Marina)				Vit. Patr. I. Migne 73, 691 ff.
277	Der verborgene Heilige. Greis mit den zwei Körben und Kieselsteinen		168 c		
281	Die zwei Brüder in Persien in der Verfolgung		N 41		
285	Die Vision der Jungfrau, frommer Vater und gottlose Mutter		I* 15		18, 65
292	Stephanos	s. m. Aufsatz G. G. N. 1917 S. 188—189, 207 bis 217.			
296	Eukarpios				
300	Gefallener Mönch, der sich verbirgt und Nilschwelle		V 26		
301	Der in πορνεία gefallene bußfertige Bischof		N 31		5, 21
302	Poimen und der Bruder mit einer Frau, die einen Sohn gebiert				App. 3
303	Mönch, der um der Tochter eines heidnischen Priesters willen seinen Glauben abschwört		V 38		
305	Der kranke Greis und die ihn pflegende Jungfrau		V 35		
306	Serapion und die Hure	Serapion 1			
307	Der Hure wird vom Bischof Eintritt in die Kirche gestattet	Joa. εν τ. Κελλιοις 1			
308	Apollos tötet eine schwangere Frau	Apollos 2			
309	Kosmas, der fälschlich der πορνεία bezichtigte Bruder	Nikon.			
310	Makar fälschlich der Unzucht bezichtigt	Makar 1			
313	Melchisedek, der Sohn Gottes	Daniel 8			
314	Makar und der vom Teufel verführte Mönch	Makar 3	XVIII 9	R 61 Pa 1 8	
316	Erweiterte Dublette zu 314			PE 614.	18, 62
322	Tod des Markos, Schülers des Silvan	Markos 5			
322	Paulus der Einfältige	Paul. ἁπλοῦς	XVIII 20		
326					Hist. Laus. 71. + (Schluß erster Satz)
986	Joh. von Antochia in Jerusalem, die Schuldverschreibung Christi.				1596, 497 ff.

Tabelle VI A.

Verzeichnis der Dubletten in S.

15 = 112*	20 = 92**	349 = 288*	432 = 83**
27 = 291	40 = 537	456 = 544	476 = 524
41 = 498 b	112 = 117	481 = 291*	482 = 292*
119 = 59** vgl. 340*	120 = 61**	501 = 93*	526 = 87*
138 = 146**	167 = 348	534 = 58** (Schluß)	576 Variante zu 575
182 vgl. 183	191 = 119**	586 vgl. 587. 590	602 = 603
221 = 276	222 = 83*	32* = 287*	74 b* = 85*
224 = 142*	248 = 349*	78* = 133**	82* = 154**
249 = 532	271 = 341	89* = 283* (vgl. 187)	99* = 121**
292 = 144*	306 = 280*	190* = 113**	198* = 279*
318 = 90**	327 = 53**	248* = 75**	312* = 23**
328 = 60**	331 = 66**	313* = 21**	328* = 60**
333 = 495 c	409 = 428		

Tabelle VI B.

Vergleich der Ausgaben von Budge und Bedjan.

Budge Bedjan

I. Buch.

1—83 = 1—83
84 + 85 = 84
105 = 104. 105
118 = 118
119 = 58** 534
120 = 328
121. 122 = 119. 120
123 = 331. 66**
124 = 67**
125 = 68**—72
126 = 73**
127 = 121
174. 175 = 169. 168
288. 289 = 283. 282
333 = 327
 > 328 s. o.
334 = 329
336. 337 = 332. 331
 s. o. Dubl.
342 = 166 + 337
 (166 Dubl.)
352. 353 = 348. 347
461 = 456 + 544 (als
 Variante)
508 = 503
 > 504
509 = 505
514 = 548
515 = 510
523. 524 = 518
549 = 543
 > 544 s. o.
550 = 545
552 = 547
 > 548 s. o.
553 = 549
579 = 575. 576
588 = 585
589 = 586
590 = 587
591 = 590
592 = 588
593 = 589
594 = 46**—51
595 = 52**. 54**
596 = 55** (56**)
597 = 57**
598 = 591
601. 602 = 595. 594
625 = 618
626 > !
627 = 619
635 = 627

II. Buch.

1—20 = 1—20
21 = 21—24
22 = 25
24 = 27
25 = 255*
26 = 28
 > 29
27 > cf. 478. XV 81
28 = 30
83 = 85—87
86 = 90
87 > Theodor 16!
88 = 91
119—127 = 122—128
128 = 129
132 = 133
134[1]) = 134
151 = 151
152 = 159
153 = 152
159 = 158
 > 159 s. o.
160 = 151: Dublette
161 = 160
183 = 182
184 = 242
185 = 183
199. 200 = 197
202 = 200
203 a = 199
 b = 331
223 = 220
224 > !
225 = 221
228. 229 = 224
246 = 241
 > 242 s. o.
247 = 243
250 = 246
 > 247 [2])
251 = 248
281. 282 = 279. 278
308 = 305
309 [3]) >
310 N 90 (S* 188)
311 = 306
312 = 308
313 = 307
314 = 309
315 = 310
324 = 319
325 = 325
326 = 320
330 = 324
331 = 326
332. 333 = 327
368. 369 = 363. 362
372. 373 = 367. 366
376. 377 = 370
380 = 373

381—412 = 1**—22
403 = 23. 24
404—414 = 25—35
415. 416 = 36
417—534 = 37—154

535—540 = 155—160 [4])
 > 161

[5]) 541—574 = 71*—103.
 Be. p. 964
575—577 = 104.
 Be. p. 975
578 [6])—598 = 105—125.
 Be p. 979
599 =
 Be p. 986
600—603 [7]) >

Anhang (bei Budge)

604—706 [8]) = 1—104.
 Be. p. 895

Tabelle VII A.

Armenische Uebersetzung. Rezension A.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
		I.		
413				
1	I 1	Anton 3		
2 Anton	I 9	Jos. Thebaios		
414				
3	I 11	Nisteroos 2		
4	I 14	Poimen 60		
5			X 108	
415				
6 a				vgl. R 1
6 b				S** 98

1) Bei Budge fehlt die N. 133.
2) Steht Buch I. 146 = 140 (an). Hier unter Theophil. = Theophil. 5.
3) Vielleicht falsche Uebersetzung von N 89 = 345 = 339.
4) Bedj. Kap. 16—22.
5) Budge. Kap. 16.
6) Budge Kap. 18 (Schreibfehler statt 17?). Bedjan Kap. 17.
7) Schlußermahnungen.
8) Budge 541—574 und 673—706 sind Dubletten.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
7				S** 100 R 2
8		N 387 + 168 b		= S 385
416				
9		Esaia 5		
10		Theodor 9	VIII 8	
417				
11	I 3	Gregor 1		
12		Poimen 103		
13		Isaak 11		
14		Nisteroos εν κοιν. 1		
418				
15			XI 54	
16		Zenon 1	VIII 5	
17		182 a	X 100 (= a)	Armen. B = X 100
419				
18 a	I 7	Theodor 5		
b. c		Theod. 26. 22		
19		Pambo 11		Text = 72 d!
420				
20				PE 276 c
21		N 234	X 103	
22 a		N 119		S* 85 MD 93
b (Or)	I 16	Pambo 8		
c		Pambo 9		
23 an.		Megethios 4	X 105 (an)	S* 256 (an)
24		Silvanus 6	XI 30	
25 a. b			X 106 f.	
421				
26 a) Materie verachten, b) Willen entfliehen, c) Einsiedler und Schweigen, d) Trübsal-Erbarmen, Windhauch-Regen, e) schwachen Bruder tragen, aber nicht Dieb.				
27 Pambo und Musik im Gottesdienst, vgl. 3, 34.				
424				
28		Nisteroos εν κοιν. 2		
29 a	I 14	Poimen 60		s. o. 1, 4
b		Poimen 69 b		
30 Joh. v. Konstant.				Joa. Mosch. 191
425				
31 Gregor und Barmherzigkeit.				
32	I 8	Joa. Kolob. 34		
426				
33 Irenaeus, Krieger Christi.				
427				
34 Makar.				PE 522 c (Zosimos) vgl. S 181 XVI 13
428				
35				PE 523 (Zos.)
36				PE 535 a (Zosimos)
37 Makar				PE 513 (Zosimos)
38 Poimen				PE 334 (Zosimos)
429				
39 a		Arsen 32 (Colbert.)		
b		Arsen 30		
40		Poimen 156		
430				
41			vgl. I 23	
42 a Moses		190 b (an)		PE 877 c
b ders.		190 b* (an)		PE 878 f (an)
c ders.				PE 877 d
43 a			XI 53	
b		*N 146*		vgl. S 245. 368*
431				
44 a Joa. Chrys. Lesen der göttlichen Schriften.				
49 b		190 a		
432				
45		199 a		
46 Es befragte sich einer der Väter bei einem weisen Arzt.				

		PJ	G NB	PJ	Mixta
			II.		
493					
1				XI 51	
2			(Arsen 11)	VII 27	
494					
3			Theodor 19		
4		II 16			S 3 Text A = S B = PJ
495					
5		II 5	Arsen 25		
496					
6		II 7	Arsen 28		
497					
7	Matoes		217 d** (an)		= 2* 63 (an)
498					
8			Achila 2		
9		II 6	Arsen 21		
10			Paulus Kosm. 2		
499					
11		II 2	Anton 11		(Text = II 2) καρδιας st. πορνειας
12		II 3 a	Arsen 1		Rez. B. = 1 + 2 (= II 3)
13			Arsen 13	XVII 5	
14		II 9	Moses 6		
15		II 13	Sisoes 3		
500					
16	an		(Rufus 1) + Zusatz		= Wlad. 350, 43. 351, 296
502					
17					PE 131 b
18			Makar 16	IV 27	
19			Arsen 32	XV 9	
503					
20. *21*			Arsen 37. 38 + 44		44 s. 2* 33
504					
22			Isidor v. Pelus. 1		
505					
23			Dulas 2		
24	an		(Theodora 3 b)		PE 169 b
25			Moses 7		
26	Kosmas				Joa. Mosch. 172
506					
27					Joa. Mosch. 98
28			N 5		
			III.		
519					
1			Anton 33		
2		III 4	Elia 1		
520					
3		III 15	Silvan. 2		
4	Kommen des Sohnes Gottes zum Gericht.				
5		III 24			
6			(vgl. Agathon 1)		Anfang = S 274
521					
7	Es sagte einer von den unsern, daß die erste Entsagung für den Mönch die Abkehr von der Menge.				
8	Anton B Poimen		Poimen 119 (+ Zusatz)		Anfang = Pa 381 a Anton
9	Arsen kann aus Furcht und Zittern Bruder nicht aufnehmen.				
10	Arethas		198 c		
522					
11 a. b			198 d. d*		
523					
12			*Ermahnungen* (Anhang zu 11)		
13			199 c		
525					
14			200 a		PE 76 a

	PJ	G NB	PJ	Mixta
526				
15		200 b (vgl. N 119)		
16		200 c		Parallele aus B steht falsch b 3, 39
17 Longin		204 b		
527				
18		196 d		
19		Poimen 144		
528				
20		Makar 37		
21	III 7	Jakob 3		
22		Apollos 2		
529				
23	III 2	Ammonas 1		
530				
24		Elias 3		
25	III 10	Poimen 26		
26	III 11	Poimen 72		
27		201 b		
531				
28		214 c		PE 485 a
532				
29		217 a (+ Zusatz)		
30		198 b		
533				
31		Arsen 41 a		
[*32* Jesaia auf dem Krankenbett: Wehe mir] (B. Petros-Esaia).				
534				
33	III 6	Joa. Kol. 9		(Zus. vgl. Ammon 1)
535				
34				PE 374—375 2, s. o. 1, 27
536				
35	III 18	Felix		
36	III 19	Or 1		(Text = G)
537. 538				
37	III 20. 21			
38	III 23			
39	III 27			(Anfang s. o. 3, 16)
40		207 c		
540				
41		208 a		
542				
42 (A Elpidor)		198 a		(Rez. A Zusatz)
543				
43 a. b		195 b. c		
546				
44		196 c		
547				
45		197 a		
46		197 b. b*		
548				
47		197 b**		
549				
48		197 d		
550				
49	III 8	Makar 12		
50 A Eulogios		200 c*		
51 a. b		204 a*. a**		(Zusatz)

IV.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
564				
1	IV 1	Anton 18		
2	IV 11	Ammoe 3		
365				
3	IV 9	Achilas 4		
4				IV* 31 S* 65

	PJ	G NB	PJ	Mixta
5		Agathon 20		
566				
6	IV 55			
567				
7		Seren 1		
8		Sisoes 32		
9		N 21		
568				
10 Poimen		Benjamin 1		
11		Esaia 6		
569				
12	IV 64			
13	IV 35	Petr. Pionites 1		
14	IV 29	Poimen 16		
15		Eladios 1. 2		
570				
16	IV 30	Poimen 17		(A. Zusatz)
17	IV 69			
18	IV 15	Epiphan 4		
571				
19		183 d		
20 Sisoes				R 44 Pa 1 1
21		Sisoes 33		
22		Abraam 2		
572				
23	IV 31	Poimen 19		
24	IV 70			
25	IV 58			
26	IV 2	Arsen 14		
573				
27	IV 3	Arsen 15		
28	IV 5	Arsen 18		(vgl. d. Zusammenhang Arsen 17 u. 18)
29. 30	IV 18	Theod. Eleuth. 2		
31	IV 19	Joa. Kolob. 3		
32 a Pambo		Poimen 47		
32 b ders.	IV 32	Poimen 57		
574				
33 Titonios	IV 49. 51. 52	Hyperech. 3—5		
34 (anon.)		Joa. Kol. 28		
35. 36	IV 53. 56			
575				
37 Völlerei ist die Wurzel der Unzucht.				
38 Reichtum des Geistes ist die Enthaltsamkeit, vgl. R 171 b.				
39	IV 13	Dioskor 1		
40				PE 395 b = Mosch. 13
576				
41				PE 396 a = Mosch. 17
42	IV 7	Agathon 15		
43	IV 10	Achilas 3		
44	IV 25			
577				
45 Zoilos	IV 37	Sisoes 2 b		B anon.
46		Sisoes 30 b		
578				
47 a. b. A: anon.		Poimen 112 + 178		
48	IV 40	Silvanus 1		
49	IV 54			
579				
50	IV 62			
51 Nicht wie die Tiere essen.				
52	IV 65			
53	IV 66			
580				
54 Eulogios. Vergleich des Bauches mit einem Schlauch.				
55 Faster, der stets fastet und keine Fastenzeiten kennt.				

	PJ	G NB	PJ	Mixta
56	IV 67			
57	IV 26	Makar 10		
581				
58		203 b		

V.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
597				
1	V 1	Anton 22		
2	V 2	Gerontios		
598				
3	V 6			
599				
4		172 b*		S 575. 576
600				
5	V 19			
601				
6		Nikon		
602				
7				Joa. Mosch. 14
8	V 35			
603				
9	V 41			
608				
10	Vita Ephr. Migne P. L. 73, 320 c. IV. V (B = V = G Ephr. 3).			
610				
11				Joa. Mosch. 19
611				
12		N 49		
612				
13		N 50 + 80		
14	V 17 a	N 78		
15		N 82		B 15 b = 83
16	V 16			
613				
17	A an. B Joa K.	Joa. Kolob. *11 d*		IV* 12
614				
18	Esaia	Joa. Perses 1		IV* 34 (Makar)
19		N 13		IV* 15
20		226 a		1596 638
618. 619				
21. 22		218 b. 219 b		
620				
23		N 31		Bedj. 301
621				
24		Serapion 1		
622				
25	Bruder spricht nach nächtlicher Befleckung die 8 Hymnen und die Bußpsalmen.			
26	Der psalmensingende Büßer, Zwiegespräch mit Teufel.			
623				
27	Fünf Brüder eines Euphratklosters, ausgesandt. Einer gerät an eine Hure. Traum des Abts.			
28		Johannes τ. κελλιων 1		
624				
29		Timotheos		
625				
30	Mönch besucht gegen den Willen des Abts seinen Sohn, erschlägt dessen Braut.			
627				
31	Nonne v. Thessalonike	Be. 277 a		Wladimir 345 N: 18 c (Joa. Mosch. Εκατοντας γ)
628				
32		172 d		Duensing aram Texte. S. 18
629. 630				

		PJ	G NB	PJ	Mixta
33. 34		V 27. 18			
631					
35				IV 68	
632					
36		V 28			
633					
37			Lot 2		
38			Poimen 15	X 41	
634					
39			Eudaimon		
40			Isaak 5	X 32	
41			Karion *28 d*		
42. 43			Poimen 115. 176		
44				XI 46 a	
45			Moses 1	XVIII 12	
635					
46			Poimen 13	VII 13	
47		V 8	Poimen 14		
636. 637					
48—49. 50		V 20. 23. 38			
639					
51	Kassian	V 3			B s. zu 5, 54
52		V 32			
640					
53			Joa. Kol. 4		(A + Zusatz)
54	Kassian	V 4			B = Kass. 3 + 4
642					
55	(A an. B Ol.)		Olymp. 2		R 15 S 560 (anon.)
643					
56		V 5 a	Kyros 1 a		B = Kyros
57	Unser Gemüt ist eine Tafel.				
58	Poimen		179 d (an)		
59	Mein Geist bleibt nicht in Menschen. Denn sie sind Fleisch.				
60			199 b*		
644					
61		V 21			
62			178 d. 179 a		
646					
63			173 a*		
64	Moses-Paulus				vgl. Hist. Laus. 19. 20
647					
65	Kronios				vgl. Hist. Laus. 21 Anf. n. 23
648					
66					vgl. Hist. Laus. 29
649					
67			Isidor 3	IV 23	
68			Anton 29		
650					
69	Mönch gefallen. 21 Tage in die Wüste.				
70		V 12			
71		V 13 a			
651					
72			208 d. 209 a		
652					
73			200 d**		B Poimen
74			200 d*		
75			179 c**		B Paphnut
76	Vitalius und Johannes, E.B. von Alexandria.				
656					
77	Mönch von Tyros und Hure, Porphyrion.				
660					
79	Mönch Kyriakos und Schwester Paraskeue.				
657					
78	Der Mönch und der sündenbekennende Knabe.				
664					

	PJ	G NB	PJ	Mixta
80	Eligius und der nackte fliehende Greis.			
669				
81	Schreiben des Diakon Jakobus.			

VI.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
705				
1	VI 1	Anton 20		
2	VI 6	Theodor 1		
706				
3		Arsen 22	X 7	
4	VI 19			
5	VI 3	Arsen 20		
707				
6	VI 2	Arsen 29		
7	VI 15	Philagrios		
708				
8	VI 18			
9		N 30		
709				
10	VI 8	Isaak 8		
11	VI 9	Isaak 7		(A + Zusatz)
710				
12		Moses 13		
13	VI 7	Joa. Pers. 2		
712				
14	Das Lamm in der Zelle Makars.			
15		207 bb*		A + 213 *
713				
16	Der geschenkte Denar.			
17	VI 21			
714				
18		Pambo 6		
19		Isidor ² 2. 3		
20			III* 10	Bedj. 252

VII.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
5				
1	VII 5	Theodor 2		
2			XVI 17	
6				
3	VII 40			
7				
4	VII 22			
8				
5	Ueberwindung eines Hindernisses am guten Werk.			
6	VII 10	Makar 13		
9				
7	A. Taiis u. Moii			vgl. G Saio u. Mios
8		Sisoes 46		
9		Chairemon		
10	VII 39			
10				
11	VII 3	Ammonas 3		
12		Elias 7		
11				
13				Joa. Mosch. 141
14				Joa. Mosch. 142
15	(VII 4)	Bessarion 6 + 8		
16	Gregor: Mönch, der nicht bereit ist zu leiden.			
17	anon.	= Theodora 5 a		
18				Be 268—272 (PE 251)
13				
19	VII 28 + 29			
20	VII 31			
14				

		PJ	G NB	PJ	Mixta
21		VII 32. 33			
22		VII 34 + 38			
15. 16					
23. 24		VII 43. 44			
25					PE 642 d
17					
26		VII 42			
27	Wasser und Stein — Gedanke und Mönch.				
28	Fische und Netze — Mönch und Versuchung.				
29			vgl. N 90		vgl. S* 188
30					PE 925
31		VII 25			
18					
32		VII 30			
33		VII 46			
19					
34			vgl. Sara 5		
35	Sara (?) Drei Vorzüge der Mönche vor den Nonnen.				
36	anon.	XVI 1	Gelasios 1		S 178 (anon.)
20					
37	anon.	XVIII 17	Poimen 30		
38		vgl. VII 28			
39	Makar-Zacharias		vgl. Zachar. 1		
40					Dan. Sketiot. 2
24					
41			202 b		
42					Hist. Laus. 3
25					
26					
43			Poimen 76	IV 33	(+ Zusatz!)
44			Joa. Thebaios (Mi. 240)	XVI 4	
45		VII 47			
			VIII.		
55					
1		VIII 1	= Anton 14		
56					
2		VIII 18	Simeon 2		
3					Dan. Sketiot. 7
61					
4			N 61	IV* 35	
62					
5		VIII 16	Sisoes 17		
6		VIII 21			
7		(VIII 11 = a)	Motios 1		
63					
8		VIII 3	Arsen 31		
9			Theodor 28		
64					
10		VIII 22			
65					
11		VIII 4	Eulogios		
66					
12	Joseph		Arsen 37		
67					
13	Ruhe ohne Tugend.				
14		VIII 15	Sisoes 15		
15					PE 700 b (Arm. A Zusatz)
68					
16			Joa. Kol. 15 a		
17	Onophrios und der König.				
18 a		VIII 14 a	Poimen 63		} B Poimen 63 + 164
18 b			Poimen 24	X 49	
75			IX.		
1		IX 1	Anton 21		
2 a. b			182 b. c		

		PJ	G NB	PJ	Mixta
76					
3	Zwei Brüder, die von einem dritten schlechtes reden.				
4		IX 12			
77					
5		IX 5	Joseph 2		
6			Poimen 11		
78					
7	Esaia				PE 592 b
79					
8			Elia 4 a		
9		IX 3	Isaak Theb.		
10			Makar 32		
11			Moses 14 (+ Stück a. 18)		
80					
12			Markos d. Aeg.		
81					
13			N 20		
82					
14		IX 11			
15			191 a		
16			199 b		
17			Poimen 27	X 51	
83					
18					S* 66
19	Makar: Was ist Groß und was ist Klein?				
20			171 a**		
21			182 c*		
84					
22 a. b	Longin		204 b. b*		
23			203 a**		
85					
24		IX 9	Pior 3		
25			Joa. Kolob. 15	IV* 10	
86					
26			Or 3	III* 8	
27					Joa. Mosch. 114

X.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
96					
1		X 1	Anton 8		
2		X 61	= *62 a* Poimen		
97					
3			Poimen 104		
4		X 50	Poimen 25		
5			Joa. Kol. 37		
98					
6	Poimen u. d. zwei kämpfenden Dörfer. Staub von den Füßen. Vgl. Rufin Hist. Monach. 7.				
7			Achilas 5		
8			172 a*		
99					
9		X 23	Theodor 4		
10			Aio		
100					
11			Isaak 1		
12			Arsen 23		
101					
13		X 18	Daniel 6		
14			Arsen 26		
102					
15			Zenon 2		
16		X 62	Poimen 67		
17		X 28	Joa. Kol. 7		
103					
18		X 113			
19		X 109			

		PJ	G NB	PJ	Mixta
104					
20			Alon. 4		
105					
21	Serenos (v. Diolkos)				PE 1057 c (S* 346 anon.)
22		X 16	Ammon 4		
106					
23			177 c		R 26
108					
24		X 96			
25			Poimen 182		
109					
26		X 10	Agathon 5		
111					
27. 28		X 97. 98			
29			170 c		
112					
30			Agathon 28		
31	Sisoes	X 101 (anon.)			
32		X 102			
33	Poimen und Anub. Zwei Brüder, die von einem Greis Nutzen haben.				
34		X 82			
113					
35		X 69	Silvan 5		
36		X 42	Poimen 20		
114					
37		X 43	Poimen 21		
38. 39		X 79. 80			
40	Väter, mit Gedanken und Menschen reden.				
41		X 46	Poimen 22		
115					
42		X 48	Poimen 23		
116					
43			Makar 24		
44			Felix	III 18	
45			Sisoes 48		(Text)
117					
46		X 84			
47	Anton und der Eselreiter.				
48		X 2 a	Anton 12		
49		X 2 b	Anton 13		
118					
50		X 33	Longin 1		
119					
51			Mios 3		
52		X 55	Poimen 28		
53		X 44	Poimen 31		
120					
54					1596 552
55			Poimen 146		
121					
56			Sisoes 38		
57 a			Sisoes 22		
57 b			Silvan 10		
58	Sei vorsichtig, auf daß dir n. d. Gedanke komme (Gericht üben).				
59			224 a		
122					
60			176 b		
124					
61					Joa. Mosch. 43
125					
62					Joa. Mosch. 47
63			Anton 34		
126					
64	(Lot-Petros)	X 8 a	Agathon 1 a		B. Agathon 1
65		X 11	Agathon 8		
127					

		PJ	G NB	PJ	Mixta
66		X 12	Agathon 14		
67			Abraam 3		
68			Epiphan. 13		
69		X 22	Zenon 4		
128					
70		X 29	Joseph 3		
71	anon.		Joa. Eunuch. 1		
129					
72					Dubl. Anf. 10* 177
73		X 56	Poimen 33		
74	Versuchung d. Dämonen: Ich will nicht.				
75		X 47	Poimen 118		
76	Was heißt Sündenhaß?				
77	„Der Herr ist mein Teil" (Wort des hlg. Geistes), vgl. Poimen 136.				
78			N 26		
130					
79				I 19	
80. 81			N 70. 86		
82	(anon.)		Poimen 120		
83			N 88		
131					
84	Besuch der Brüder und Gottesliebe.				
85		X 88			
86					PE 70 c
87			N 237		S 335
88		X 94			
132					
89			167 d**		
90	Das Martyrium des Zornigen wird nicht angenommen.				
91	anon.		195 a* (Anton)		PE 712 a (anon.)
92			= 224 c (Land d. Verheißung u. Wüste)		Joa. Mosch. 208
93					PE 712 b
136					
94					PE 184 a. Joa. Mosch. 152 4
95			N 89		
137					
96			N 90		
97	Mönch im Badehaus.				
98		X 110			
99			N 91		
100		X 111			
101		X 36	Netras		
138					
102					PE 643 c
103					Pa 24 1
104		X 40	Poimen 12		
139					
105			N 93		
106			Makar 23		
107			N 92		
108			Anton 25		
140					
109			N 94		
110		X 95			
111			N 95		
112			Poimen 184		
141					
113					S* 315
114			Theod. Eleutherop. 1		
115			N 107		
116			Elias 3		
117	Priester und Erzbischof in der Wüste.				
142					
118. 119			N 101. 109		
120			N 235		
121	Ideal des Mönches: Barmherzigkeit, Gebet und Fasten.				

		PJ	G NB	PJ	Mixta
122		X 60	Poimen 54		
143					
123			N 106		
124				XV 84	
125					PE 886 d
126		X 115 a			
127	Wer Zweifel an der Schrift sich nicht lösen läßt, fortgerissen vom Strom der Häresie.				
128	Spiegel des Mönches in der Zelle (?) ruhig zu sein.				
129	Euagrios, Griechen und Aegypter vgl. Arsen 5.				
130			N 98		
131					[PE 609 b] S* 100
132			N 100		
133	Warum nütze ich meine Gedanken nicht mit meinen Werken?				
144					
134			Bessarion 6	VII 4	
135. 136			N 105. 103		
137				XVII 20	
138 a			Isidor 4 XI 17		S* 311
b					S* 313
139			N 375		
146					
140			Bessarion 7		
141				XIV 15	
142		X 15	Abraam 1		
147					
143			N 99		
144			Bessarion 11	XI 7	
145	Mönch, das Kind seines Bruders am Ort der Qual.				
146					PE 995 b
148					
147			200 d		
148			200 d*		
149	Verschiedene Schrifterkenntnis, verschiedene Wasserläufe.				
150	(A Makar)		194 a		S* 40
149					
151					S* 277
152	Sisoes		Dreieinigkeit (Sonne)		
153			Or 4		
150					
154	Makar		Pambo 13 (erweitert)		
155 a			(Theodor Sket. 1)	IV* 20	S 585
b	anon.		Kyros		S 587 b
c				IV* 21	S 586
d				V 15 a. c	S 590
e				V 16 b	S 589
f			N 78	V 17 a	S 588 a
g			N 81	IV* 8	S** 46—52
h					S** 54
i				I 22 a	S** 55
k					S** 53 b
152					
156 a		X 91			} S* 33
b				+ XII 13	
153					
157					S** 57
158	anon.		Kassian 8		S 157 anon.
159			(168 a* N 143)	(VI 16)	*S 158*
160			Euprepios 4 + Nisteroos 5 a. b. c		(S* 28)

Zusatz am Schluß: Der Mönch soll alle Menschen gleich ansehen; Demut die erste von allen Tugenden, Hochmut schlimmste von allen πάϑη (vgl. 15, 19 a).

XI.

187			
1 a. b		Anton 37. 38	+ Zusatz
188			

		PJ	G NB	PJ	Mixta
2			N 370		
3		XI 5	Alon 1		
4	Canoni		Xanthias 1		
5			Silvan 2 b		B = Sil. 2
6			236 c*		
7			200 d**		
189					
8		(XI 22)	Poimen 32 + 48 a		
9	Anton-Ammon	XI 19	Poimen 1		
10			Joa. Kol. 35		
11			181 d		
190					
12		XI 40			
13		XI 3	Ammoe 1		
14			Ammonas 6		
191					
15			Arsen 35		
16		XI 15	Joa. Kolob. 18		
192					
17		XI 4	Ammoe 2		
18			Joa. Kolob. 26		
193					
19		XI 48			
20			Joa. Kol. 24		
21			Makar 25		
22				X 83	
23	anon.		Olympios 1		S* 16 anon.
194					
24			Anton 35		
25	Theodoros: Achilas der Löwe.				
26				V 17	
195					
27			N 54		
28		XI 37	Orsisios 2		
29		XI 10	Euagrios 4		
30		XI 46			
196					
31		XI 12	Theonas		
197					
32. 33			N 34. 56		
34					S 33 a

XII.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
211					
1			Anton 26		
2			Theodor En. 3	XI 11	
3	anon.	XII 14 (an)	(Xoios 2)		
212					
4	A anon.	XII 2	Agathon 9		
5	Jakob		174 d (an.) *21* b Jakob		S 621 (an.)
6			Loukios		
213					
7			Makar. Polit. 3		
8			169 c*	II* 12	
214					
9				IV* 16 [1]	
10			190 b**		
11					Dan. Sket. 1

XIII.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
218. 219					
1—3		XIII 15. 10. 11			
220					
4		XIII 1	Joseph 1		

1) = Euagrios, Prakt. 92.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
221					
5		XIII 13			
223					
6			Nisteroos 4		
7			N 38		
226					
8					Joa. Mosch. 193
228					
9					(S** 44) Joa. Mosch. 195
230					
10					Dan. Sket. 9
236					
11			N 47		
237					
12. 13		XIII 7. 8			
238					
14	A anon.	XIII 2	Kassian 1		
15		XIII 9			
239					
16	Patriarch Johannes, Wohltun Naturzwang.				
240					
17					1596 497 Bedj. 986

XIV.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
250					
1		XIV 7	Pambo 3		
2		XIV 8	Sisoes 10		
252					
3		XIV 1	Arsen 24		
4		XIV 5 + 6	Markos 1 + 3		
253					
5			Poimen 109		
255					
6	Rufus	XIV 19 (anon.)	Rufus 2		B Suros
256					
7		XIV 2	Ares		
8		XIV 12			
257					
9	Apuphr.		171 d** Anophr.		(Ammun Nitr. 3)
10		XIV 17			
258					
11			Joseph Theb.	I 9	
12					1596 604
260					
13			N 46		1596 604
262					
14			Mark. 2 + 4 + 5	(5 = XVIII 15)	
263					
15		XIV 4	Joa. Pauli		
16	A anon.	XIV 3	Joa. Kol. 1		
264					
17	Mönch, der in die Einsamkeit geht und sein Abt. Kampf mit den Dämonen in der Felsenhöhle.				

XV.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
276					
1		XV 1	Anton 2		
2 a		XV 2	Anton 4		
2 b		XV 3	Anton 7		
3		XV 18	Zacharias 5		
277					
4		XV 21	Theodor 25		
278					
5		XV 5	Arsen 3		
6			Makar 26		

		PJ	G NB	PJ	Mixta
7		XV 89			
279					
8	Makar: In dem Maße als du Ehre bei den Menschen suchst, fern von Gott.				
9			N 333	II* 15	Bedj. 259
10			Makar 39		
280					
11			XV 68		
281					
12	A: Arsen	XV 70 (anon.)			
13		XV 72			
14				V 13	
282					
15					vgl. Hist. Laus. 11
16			190 a*		
17			206 b		
18		XV 77			
283					
19	Longin		203 d. 204 a		
20			202 d. 203 a		
284					
21			201 c		
22					PE 776 a Jo. Mosch. 210
285					
23	Alonios	XV 39	Poimen (Alon.) 55		
24			Isaak 2		
286					
25			Zacharias 4		
287					
26		XV 46	Sisoes 16		
27	Sisoes	XV 43	Pistos.		B nur Anfang
288					
28		XV 41	Poimen 105		
29				X 112	
30			Sätze aus Arsen 41. 42. 40		
31			Arsen 39	X 9	
32		XV 10 a	Arsen 42 a		
33		XV 6 + 10 b	Arsen 4 + 42 b		S 159 a
289					
34		XV 10 c	Arsen 42 b		S 159 b
35	anon.	XV 31 (Olymp.)	Mios 2		S* 168** 17 (anon.)
290					
36	Is. Theb.		Isaak 9		
37		XV 88			37 a = S** 101.
293					
38			Arsen 34		
39			Petros Pion. 3		
294					
40		XV 13	Apphy		
41		XV 66			Text = S 440
295					
42		XV 8	Arsen 16		
296					
43			Joa. Kolob. *14 d*		
44 *a.* b		XV 44. 45	Sisoes 9. 11		
297					
45		XV 20	Theodor 6		
46	Gestatte mir (vgl. Theod. 6).				
47			Sarmatas 1		
48			Phortas		(+ Zusatz)
298					
49			Poimen 108		
50	Dämon flieht vor einem Mönch, der sich fälschlich des Diebstahls beschuldigt.				
299					

		PJ	G NB	PJ	Mixta
51			Romaios	X 76	
303					
52			Zeno 3		
53		vgl. XV 88 (Einleit.)			
304					
54		XV 12	Ammonas 9		
55		XV 16	Karion 1		υπακοη st. σιωπη
56		XV 65			
305					
57					S** 8
58			Arsen 5	X 5	
59		XV 7	Arsen 6		
60			Epiphan. 6		
306					
61		XV 24	Kopri 3		
62	Jesus blickt hin, wenn Du d. Knie beugst.				
63		XV 43	Pistos (ohne Einleitung)		
307					
64		XV 64			
65			N 380		
66		XV 14	Daniel 3		
308					
67		XV 86			
309					
68			Joa. Kol. 2	X 27	
69		XV 26	Makar 11		
310					
70			200 d***		
71	Der Besuch der Eltern, der gehorsame Knabe.				
72		XV 61			

XVI.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
342					
1		XVI 16			
2			223 d		
343					
3			Motios 2		
344					
4	A anon.		Pior 1		
345					
5			Poimen 90		
346					
6			Zenon 7		
7			203 a*		
8			203 c		
347					
9			N 343		

XVII.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
353					
1	A Paphnut	XVII 10	Poimen 116		
2			Poimen *70 d**		App. 4 c
3			Poimen 10		
354					
4			N 6		
5		XVII 12	Paphnut 2		
355					
6			Agathon 29 a		
7	Weintrinken aus Hochachtung vor den Brüdern (Kirche Isidors).				
8		XVII 15			
9			Lot 1		
356					
10			181 c**		
357					
11		XVII 4	Hilarion		

	PJ	G NB	PJ	Mixta
12 Geben mehr als gefordert, Gnade Gottes.				
13	XVII 2	Anton 9		
14	XVII 25			
358				
15		Theod. En. 1		
16		Agathon 30		
359				
17	XVII 16			
360				
18		175 a		
18 a			vgl. V 27	
361				
19	XVII 11	Pambo 7		
20. 21	XVII 17. 14			
362				
22		Anton 28		
23	XVII 21			
24		223 c		
363				
25			VI 20	

XVIII.

	PJ	G NB	PJ	Mixta
74				
1	Ammonas 5			
2	XVIII 2	Arsen 33		
375				
3	II* 16			
376				
4				Hist. Laus. 31
377				
5	I* 3			
6		172 b		Jo. Mosch. 51 b
7		Joa. Kol. 33		
378				
8				PE 842 b S* 261
9	XVIII 1	Arsen 27		
10	II* 5	Elias 2		
379				
11	II* 11	Paulos (Mi 379 a)		
12		Ammonas 2		
13		Anton 30		
14	XVIII 4	Daniel 8		
381				
15	II* 1—3 + XII 3	Bessar. 1—4 a + c		
382				
16	II* 17	N 27		
383				
17		N 372		
18 b			V 39	
384				
19				Mosch. 36
385				
20	I* 17 (verändert)			
386				
21				Mosch. 90
387				
22 Markellin		205 a		
388				
23	XVIII 16. 17	Poimen 183. 30		
24				Mosch. 112
390				
25				Mosch. 119
26				Mosch. 123
391				
27				Mosch. 135
28				Mosch. 143

	PJ	G NB	PJ	Mixta
393				
29				Mosch. 160
30				Mosch. 163
31				Dan. Sket. 8
395—97				
32—37 (*34*)				Mosch. 1—5
398—99				
38—42				Mosch. 18. 6. 7. 10. 11 a
43				Dan. Sketiot. 4
401				
44—45				Mosch. 15. 16
402				
46—48				Mosch. 99. 101. 105 a
404. 405				
49—50				Mosch. 26. 29
51	I* 16			
407				
52	XVIII 13	Moses 9		
53				Vita Pachom. Nau Patr. Or. 509
408				
54 Paul. d. Einf.		220 a		
409				
55		N 87		
56				PE 670 b
410				
57	I* 14	Ischyrion		
58 Eulogios (B Longin). Knabe, der sich wegen seiner Schulden erhängen will.				
411				
59	XVIII 11	Makar 5		
60	XVIII 9	Makar 3		
412				
61 Makar		N 66 (anon.)		PE 366 b (Mak.)
413				
62 Makar				PE 614 h Bedj. 316
416				
63		N 19	III* 18	
64		174 c**		
65	I* 15			Bedj. 285
419				
66		Ammonathos		
420				
67	III* 11 (vgl. 12)			+ Vita Onuphrii [1] (Migne 213 ff.)
423				
68 Pachom-Makar				vgl. Hist. Laus. 19
69	I* 9			
70	II* 13	Sisoes 18		
424				
71. 72	I* 12. 13			
425				
73 anon.		Kassian 2		R 24 (anon.)
426				
74	XVIII 3	Daniel 7		
428				
75			III* 13	
429				
76 A Hiob (Anub)			III* 14	
430				
77 Simon und Anton, Erscheinung des Teufels.				
78 Belian (A. Prutus?).				
79 A. Eatan. Vision, Drache mit schwarzem Mann.				
80			I* 11	

1) Arm. scheint identisch mit Vita S. Onuphrii, Surius T III.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
432					
81	Joseph				S* *253*
82	Sisoes		N 22 (an)		
432					
83	Poimen pflegte zu den Jungen zu sagen: Geht hinaus.				
433					
84			Ammonas 7 + 8		
85		XVIII 8	Joa. Kolob. 14		
86	an				vgl. Sulpic. Sev. I 9 Dublette p. 18, 68
434					
87	Nägel im Leibe.				
88	Engel bei der Eucharistie (Terenutis).				
89			Ammon 7		s. o. 15, 84
90			Sisoes 14	III* 6 b	
435					
91. 92			Epiphan 1. 2		
436					
92 a					Mosch. 145

XIX.

		PJ	G NB	PJ	Mixta
452					
1			*Anton 237 d* N 67 (an)		S* 2 R 130
453					
2	Makar	III* 17	237 b		S* 4
454					
3			Eucharistos		S* 1
455					
4	Die Räuber im Nonnenkloster = 1596 361.				
458					
5	Der heilige Verschnittene und virgo subintroducta.				
460					
6	Der Gefangene in Persien (Joh. v. Alexandria).				
461					
7	Belagerung Jerusalems. Perser im Nonnenkloster.				
462					
8	Perserverfolgung. Diakon und seine zwei Töchter.				
463					
9		III* 11 a			B = III 11, s. o. 18, 67
464					
10			Or 6		
11	Makar-Mios		vgl. Makar 4	VII 9	
465					
12			Poimen 106		
13		III* 9			Bedj. 260
14	Magier und Notan.				
468					
15	„Ich und Sophronios" in Alex. Bek. d. Abba Paulos = 1596 511—15.				
472					
16					Mosch. 149
473					
17					Mosch. 159 a
18			201 d		
475					
19					Mosch. 21
20					Hist. Laus. 35
476					
21	Engel gibt dem Pachom die Tafel.				
477					
22		III* 2	Makar 33		
480					
23 c			Pambo 4		23 a Rufin 23 b Hist. Laus. 10
24			Pambo 1		
25	Amon				H. Laus. 8. Rufin 30
482					

	PJ	G NB	PJ	Mixta
26	III* 4	Makar 2		
483				
27	III* 12			
485				
28 Armenische Legende.				

Tabelle VII B.

Armenische Rezension B.

I.

433 47 Anton 6. 48 *205 b (Ant.).* 49 Andreas. 50 *221 a (Athanas).* **434** 51 Bessar. 9. 52 Bessar. 10. 53 Benjam. 4. 54 Biarre. 55 Dioskor 3 (Zusatz). **435** 56 a—e Epiphan. 5. 8. 9. 10. 11. 57 Epiph. 12. 58 Epiph. 15. **436** 59—61 Euprep. 1. 5. 7. 62 *Eugenia 175 d**. 63 Zachar. 1. **437** 64—68 Esaia? 69 *Esaia—Makar. PE 129—130 + 799* (= Wlad. 343, 227 etc.). **445** 70 Elias 8. **446** 71 Theod. 12. 72—74 Theodora 1. 2. 5. 75 Kass. 5. 76 Joa. Kilex 3—6 (Mi. 234). **447** 77 *Joa. Moschos 187* (Johannes). 78 *Joseph 170 c. d.* **448** 79 Hierax. 80 Kron. 1. 2. 4. **449** 81 Makar 29. *82 (Mak. vgl. PE 129. 799).* **450** 83 Markos? *84 ders. 190 b (an.).* 85 Mat. 10. 86. 87 Poimen 53. 66. 88 Poimen 66. 69. 89 Poimen 80. 90 *Poimen S* 361 a.* **451** 91 Poimen 130. 92 *Poimen S* 361 b.* 93—96 Poimen 139. 140. 141. 165. 97 vgl. P 80. 98 Poimen 68. 99 Palladios? **452** 100 Pambo 8. 9. **453** 101 Pambo X 66. 102 Sisoes 43. *103 ders. PE 949 (an.).* 104 Chomai. **454** f. 105—112 N 25. 55. 71. 79. 81. 83. 360. 112 N 373. 374. **456** 113 N 377. 114 a Poimen?. 114 b XIV 13. 115 166 c. **457** 116 206 d. 117. 118 167 c. d. **458** 119. 120 205 c. **459** 121 *S 333 = N 24 b.* 122 vgl. XI 41. *123 PE 1061 b.* 124 — ? —. **461** *125 PE 175* a. **462—465** 126—139 168 a a* a**. 170 d*. 171 c*. N 397 b. N 398. N 399. 174 a. 180 d*. 181 b*. 181 c (= B 13 d). 181 c*. 184 a**. **465** 140 Joa. Mosch. 194. 217. 141 Joa. Mosch. 209. **466—492** 142 Zosimos (s. Tabelle).

II.

507 29. 30 Anton 1. 10. 31 Arsen 7. **508** 32. 33 Arsen 8. 44. 34 Dulas 1. 35 Theod. 14. 15. 36 Theod. 21. **509** 37 ders. Theodora 3 a. 38 Joa. Kolob. 13 d. 39 Joa. εν κοινοβιω. 40 Makar 22. **510** 41 Makar 27. 42 Dubl. zu 41. 43 Makar? 44 a Neilos 9. 44 b? **511** 45 Nister. 3. 46 Poimen 59. 47 Paphnut 5. 48 Siso. 26. **512** 49. 50 Siso. 28. 37. 51 a Sarmat. 4. 51 b Sarmat.-Sygklet. B 91 a. 52 a Titoes 5. 52 b *Tito. 548 Siso. (N 116 an.).* 52 c Titoes? 53 N 147. **513** 54 180 d*. 55 190 c*. d. d*. 191 a. a*. a**. **514** 56. 57 PE 131 a. c. **515** 58—60 — ? **517** 62 Joa. Mosch. 67. 63 217 d**. **518** 64 an. Jo. Kol. 27. 65 an. Poimen 96.

III.

552 52 Ammonas? **553** 53 Dioskor 2. 54 Poimen 50. 55 Elias: Poimen 49. 56 Theophil. 4 + 5. **555** 57 Isaak 3. 58. 59 Makar 34. 38. **556** 60 Moses 18 з + *PE* 482 f. **557** 61 Mato. 12. 62 Poimen 162. 63. 64. Pambo 4. 65 Serapion = Bessar. 12. **558** 66 an. Sygklet. 1. 67 Hyperech. III 17. 68—70 III 22. 24. 26 b. **559** 71 III 27. 72 199 b**. 73 Siso. 20. 74—76 206 b*. 206 d. 207 a. **560** 77—80 207 b*. 210 b. 215 d. 81 III 25. 82. 83. Joa. Mosch. 69. 101. 84. 85 ? —

IV.

582 59. 60 Arsen 17. 19. 61. 62 Agath. 11. 16. 63 Anub 2. 64 Benjam. 2. **583** 65 Zenon 6. 66 Esaia. 67 Theodor. 17. 68—69 Joa. Kol. 5. 29. 70 Isidor 2. 71 Isid.² 1. **584** 72—74 Isaak 4. 6. 10. 75 Joseph 9. 76 Kassian 4. **585** 77 Joa. Mosch. 22 (Konon). 78 Longin 2. 79 Makar 17. 80 Mak. Polit. 1. 81 Minos-Makar. **586** 82—84 Poimen 42. 186. 185. 85 Pambo 11 *(vgl. 72 d u. Rez. A 1, 19).* 86 Pior 2. 87 Paulos μεγ. 3. 88 *Paladios PE 429.* **588** 89—91 Sisoes 2 a. 2 b + 4. 5. **589** 92 Siso. 8. 23. 30. 93 Siso. 52. 94 Sarra 8. **590** 95—96 Sygklet. 2. 3 + 4. 97. 98 Tito. 2. 3. 99 Hyperech. 1. 2. 100 Hyper. IV 47. 48. 101 Hyper. IV 50. 102 *194 c (Phileremos).* **591** 103—106 N 6. 28. 29. 60. **592** 107 N 73. 108—109 IV 57. 59. **593** 110—112 IV 60. 61. 63. 113. 114 171 c. 217 d*. **594** 115. 116 223 a. 236 c. 117 PE 395 f. 118 PE 409. 119 vgl. Hieronym. Vita Pauli 3. **595** 120 PE 758 b. 121 Joa. Mosch. 100. PE 1018 e.

V.

680 82 Agath. 21. 83 Achil. 6. 84 Dan. 2. 85 Mato. 8. 86 Siso. 12. **681** 87 Joa. Kol. 40. **682** 88. 89 Poimen 62. 154. 90 Poimen? **683** 91 Paphnut 4. 92 Sara 1. 2. 93. Phokas 2. **684** 94 N 44. **685** 95 N 52. **686** 96. 97 V 14. 22. **687** 98. 99 V 40. 29. **688** 100 bis 102 V 30. 31. 24. **690** 103. 104 V 34. 36. **691** 105 V 37. **692** 106 166 b. 107 — ? 108 173 b. 109 N 394 (= 173 b). **693** *110 S 360.* 111. 112 179 b. c. **694** 113 (Poimen) 179 d (an). 114 180 a. **695** 115 193 c*. 116 198 d*. 117 ? — **696** 118 *PE 455 c.* 119 (Anfang) = N 127.

697 *120 PE 651* (Joa. Mosch. 204). *121 PE 1094.* 698 122 N 32. 700 123 XIV 16. 124 Poimen 114. 701 125 222 a*. 126 223 b. 127 PE 162. 702 128 Dan. Sket. 3.

VI.

716 21. 22 Agathon 6. 7. 12. 23 Gelas. 5. 717 24 *Georg. PE 845 d* (Joa. Mosch. 91). 25 Euprep. 3. 26 Isid. Pelus. 6. 27 *PE 846 b Julianos* 28 Kass. 7. 29 Makar 30. 718 30 Megeth. 1. 31 Pistammon. 32. 33 Silouan. 8. 9. 34 Serap. 2. 35 Sygklet. 5. 719 36. 37 N 14. 17. 720 38 N 51. 39—40 VI 17. 22. 41 167 a. 42 174 c*. 43 188 c (VI 21).

VII.

28 46 Anton 19. 47 Agath. 13. 48 Bessar. 12. 29 49 Ben. 5. 50 — ? — 51 *Daniel Sket. 11.* 33 52 Esaia 1. 53—55 E s a i a. 34 56 Herakleios. 35 57 Theodor 24. 58 Theod. En. 2 59 — ? 60 Isidor 9. 61 Joa. Kol. 13. 36 62 Kopri 1. 63 Makar. 4. 64 M a k a r ? 38 65 Miles. 2. 39 *Markellos 1596 520.* 41 67. 68 Poimen 94. 44. 42 69 Poimen 126. 70 Paulos μεγ. 1. 71. 72 N 45. 376. 73 166 d*. 74 N 400 (= 174 c). 75 ? — 43 *76 Joa. Mosch. 20* (Myrogenes). 77 Poimen 102. 78 Siso. 34. 79 (Sisoes-Syklet.) 6 + 7. 44 80 ders. Sygklet. 8. 81 ders. Sygklet. 91 d + Sygklet. 9 a. 45 82 ders. Sygkl. 9 b. 83 (e. Greis) Sarra 3. 84 N 12. 85 VII 26. 46 86—89 VII 27. 29. 34. 35. 47 90—92 VII 36. 41. 45. 93 PE 667 b. 48 94 Dan. Sket. 10.

VIII.

69 19 Anton 15. 20. 21 Theod. 3. 9. 22 Mos. 8. 70 23 Nister. 1. 24 Poimen 5. 25 Poimen = Makar, Ann. Mus. Guimet 25, 217. 71 26 (ders.) Sygklet. 92 b. 27 Poimen 138. 28 Simon 1. 29 Tito. 6. 30 168 c. 73 31 E s a i a ? 32 PE 700 d. 33 183 a.

IX.

87 28 Ammon 8. 29 Agath. 18. 30 Ammon 10. 88 31 Makar 28. 32 Moses 2. 33 Poimen 64. 70. 89 34. 35 Poimen 131. 6. 90 36. 37 Poimen 113. IX 8. 91 38 Poimen PE 595 d. 39 Paphnut 1. 40 IX 10. 41 166 d**. 92 42 Anf. = 182 d. 43 209 d. 44 221 c (Makar). 93 45. 46 PE 598 c. 598 d.

X.

155 161. 162 Anton 16. 31. *163 Arsen 205 b.* 164 Agath. 19. 165 Achila 1. 156 166 Ammoe 5. 167 Gelas. 2. 157 168. 169 Dan. 1. 4. 158 170 vgl. Epiphan. 4. *171 Zenon 191 b—193 a.* 160 172 E s a i a s. 161 173. 174 Theod. 8. 10. 175. 176 Joseph 4. 5 + 8. 162 177 *Joseph Ennat. PE 850.* 165 178 Jakob 1 + 4. 166 179 Isidor[2] 4 + 5. 180 Joa. Perses 4. 181 Makar 21. 167 182 Makar 36. 183 Makar. Polit. 2. 184 Mato. 4. 185 Megeth. 3. 186 Poimen 8. 169 187 bis 189 Poimen 29. 45. 46 + 52. 190 vgl. Poimen 83. 191—192 Poimen 86. 88. 170 193—196 Poimen 91. 92. 93. 100 + 124 + 127—129 + 132. 171 197 Poimen 142. 147—149. 152. 198 Poimen 155. 172 199 Poimen 161 (Zusatz). 200 Poimen N 391. 201 (Poimen) Moses 12. 202 Pambo 2. 173 203 *Pallad. PE 88 b.* 204 *Paesios 176 a.* 174 205 Siso. 51. 206 88 d (Sarmatas). 207 X 85. 175 208—212 N 24. 57. 120. 123. 130. 213 X 78. 176 214—216 X 90. 92. 93. 177 217—219 X 99. 108 (83). 220 166 d. 178 221—223 171 a**. 175 c*. 175 d* + d**. 224 176 b (Anfang). 179 225—227 181 b*. 169 d. 193 d + d*. 180 228 209 c + 210 a. 229 215 c. 181 230 223 b. 231 *PE 1080 c.* 232 229 b. 233 PE 546 a. 234 (Joa. Mosch. 168 a). *235 S* 101.* 236 ? —. 237. 238 PE 132 b. 141 b. 182 239—243 PE 132 c. 1058 d. 757 b. 682 a. 975 b. *183* 244—249 PE 520 b. 723 e (= Euagr. X 20). 163 b**. 141 c. 546 b. c. 250 (an.) Poimen 18. 251 ? —. Nachtrag 252 Athanas. N 1. 184 253 Gregor N 2. 254—256 Esaia 7 + 8. 9. 10 + 11. 257 Elia 5. 258 (an.) Theodora 9 b. 259 Joseph 10. 185 260 L o n g i n ? 261 Poimen 83 (?) + 166 + Kronios 4 a. 262—264 Siso. 29 (?). 39. 41. 265 N 75. 76. 266. 267 167 b. b*. *268 PE 341 c.* 269. 270 228 d*. 229 c*. 271 ? — N a c h t r a g 2: 272. 273 Poimen 174. 159 + 169. 274 XVII 18.

XI.

198 35 Arsen 9 + *S* 330.* 36 Agath. 2. 3. 24. 37 Ammon Nitr. 2. 38 Dan. 5. 39 E s a i a ? 40 P e t r o s ? 200 41 Theod. Sket. 1. 42 (an) Theodora 7. 43—46 Joa. Kol. 10. 11. 12. 19. 201 47—49 Joa. Kol. 25. 30. 31. 202 50 Isidor 7. 51 Isa. Theb. 2. 52 Kass. 6. 203 53 a M o s e s ? *53 b ders. PE 492* d. 54—56 Poimen 65. 107. 111. 204 57 Poimen 137. 58 Pambo: Poimen 172. 59 d e r s. ? 60 Poimen XI 24. 61 Pambo 5. 62 Petros 2. 205 63 Sis. 27. 64 Sisoes *PE 874 h* + Tit. 3. 206 65 Silouan 6. 66 *Moses-Silvan PE 622 a.* 67 Serap. 3. 68. 69 Sygklet. 92 b**. 92 c. 207 70 N 58. 121. 71—77 XI 38. 41 + 42. N 269. XI 44. 49. 50. 52. — 208 78. 79 167 b**. 206 c**. 80 Joa. Mosch. 116. 209 81 PE 135 c. 82—84 ? — 210 85 PE 176 a (PE 179 c).

XII.

215 12 Epiphan 3. 7. 13 an. = Euagr. XII 5. 14 Zachar. 2. 15 Esaia 4. 216 16 Joseph 7. 17 171 a. 18 Makar 19. 19. 20 Neil. 1 + 2 + 3. 5 + 6 + 7. 21 Poimen 87. 22 Sisoes PE 928 b. 217 23 Tito. 1. 24 [1]). 25 N 16. 36.

---

1) Bruder Titoes: Makar. anon.

XIII.

242 18 Apollos 3. 19 Epiphan. 17. 20 Theod. 26. 21 Mos. 5. **243** 22. 23 Poimen 51. 58. 24 Pambo 14. **244** 25 *Serapion 204 c* 26 N 9. **245** 27 N 39. **246** 28 Poimen N 40 (an.). 29. 30 XIII 14. 12. **247** 31 Sisoes Pistos b. c. 32 Kass. 3. 33 177 b*. **249** 34 vgl. N 358. **250** vgl. Migne P. Lat. 73. 383 1.

XIV.

268 18 Anton 36. 19 Arsen vgl. 190 a*. 20 Basileios 1. 21 Esaia 2. 22 Megeth. 2. **269** 23 Mios 1. 24 M o s e s ? + *PE 94 c* + *PE 105 a.* 25 Sopatros. 26 Sygklet. 93 c. **270** 27—29 N 53. 72. XIV 14. **271** 30 XIV 18. **272** 31 ? — 32 PE 541 b. **273** 33—36 ? —

XV.

312 73. 74 Anton 17. 27. 75 Arsen 39. 40. 41 b. **313** 76 Arsen 43. 77 Agath. 29 b. **314** 78 Ammon. 11. 79 Ammoe 4. 80 Anub 1. **315** 81 G e l a s i o s ? **316** 82 Zachar. 3. 83. 84 E s a i a. **318** 85 Theod. 18. **319** 86. 87 Theophil 1. 2. 88 Theodora 6. **320** 89 Joa. Kol. XV 22 a + G 2 a. 21. 32. 90. 91 Joa. Kol. 36. 38. **321** 92 Joa. Theb. (Migne 233). 93 Isid. 5 + 6 + Isid. Pelus. 5. 94. 95 Kronios 3 b. 5. **322** 96 Karion 2. **323** 97 Makar. 1. **324** 98 Makar. 9. **325** 99. 100 Makar 31. 35. 101 *Makar PE 228 a.* 102 Moses 4. **326** 103 Mos. 18 (bis Migne 289 10). 104—106 Mato. 2 + 3. 5. 7. **327** 107. 108 Mato. 9. 11. **328** 109 Neil. 8. 110 Xanth. 3. 111 Orsis. 1. 112 Poimen 9. **329** 113—117 Poimen R 41. 61. 71 a (+ Zusatz). *S* 338.* G 97 + 98. **330** 118—122 Poimen 99. 110. XV 33* + G 36. 125. 175. **331** 123—124 Poimen 71 a. 75 . 125 Poimen 151* + 158* + B 69 b + b*. 126 Paphnut 3. 127—128 Siso. 13. 19. **332** 129—133 Siso. 35. 42. B 85 d. 47. 49. **333** 134 Tito. 7. 135 Sygklet. 92 d. 136 Seren 2. 137 Siso. 45 (+ Zusatz). 138 N 35. 139 XV 53. **334** 140—143 XV 54. 56. 58 + 60 + 63. 52. **335** 144 XV 55. *145 S** 68* (Epiphan.). 146—150 XV 67. 71. 73. 74. 75. **336** 151—155 XV 76. 79. 80. 82. 83. **336** 156. 157 XV 85. N 329. 158 vgl. Agath. 2. 159 ? — 160. 161 171 c. + d. 178 c. 162—167 180 c. 190 c. 190 b**. 206 b*. 206 c*. 207 b**. **339** 168. 169 208 d. 209 a*. **340** 170 228 a. 171 PE 265 f.

XVI.

348 10 A n t o n = Poim. 64. 11 Theod. 29. 12 Joa. Kol. 8. 13 L o n g i n ? **349** 14 Makar 18. 15. 16 Poimen 2. 177. 17 Paul. Kosm. 1. 18 Spyrid. 1. **350** 19—21 N 7. 42. XVI 12. **351** 22—24 XVI 14. 18. 15. **352** 25 222 d. 26 PE 545 c. 27 Joa. Mosch. 34.

XVII.

364 26 Anton 32. 27—30 Agath. 4 + 17. 25. 26. 27. 31 Ammon Nitr. 1. **365** 32 Apoll. 1. 33 E s a i a ? 34. 35 Joa. Kol. 17. 39. 36 Makar 8. 37 Poimen 4. **366** 38. 39 Poimen 74 + 116. 180. 40 Siso. 31. **367** 41 Silouan. 7. 42 N 37. **368** 43 N 41. **369** 44 N 48. **370** 45. 46 N 74. 344. **371** 47—51 XVII 19. 24. N 354. XVII 22. N 358. **372** 52 N 389. 53. 54 222 b. 222c *. 55 ? — *56 S 414.* 57—60 ? —

XVIII.

437 93 Anton 24. 94. 95 Ephr. 1. 2. 96 *Longin PE 125 c Eulogios.* **438** 97 Zenon 5. 98 L o n g i n ? **439** 99 Makar 6. 100 *Makar vgl. Hist. Laus. 18.* 101 Moses 10. **440** 102 Silouan 3. 103 Phokas 1. 104 N 68. **442** 105 N 69. 106—107 I* 5—7. **443** 108 I* 10. 109 171 b. 110 PE 1036 c. **445** N a c h t r a g: 111 Bessar. 5 (an.). **446** 112 Gelas. 3. **447** 113. 114 Longin 3. 4. 115. 116 L o n g i n. **448** 117. 119 Makar 7. 14. 15. 120 Miles. 1. **449** 121 Poimen 7. 122 Spyrid. 2. **450** 123 N 4. **451** 124 *Rufin Hist. Mon.* 125. 126 Theod. 27 (23).

XIX.

488 29. 30 Poimen 150. 187. 31 Pambo 12. 32 Romanos. 33 Siso. 7. **489** 34 Siso. 24 + 85 d. 35 Silvan 12. 36 Sarmat. 2. *37 195 a Phileremos.* **490** 38 Psentaisios. 39 Or 2. 40 N 62. **491** 41 N 67. **492** 42 N 84. **493** 43 180 b. **494** 44. 45 181 a**. 228 b. **495** 46 235 c. **496** 47 236 d. **497** 48. 49 237 a. 30 b. **498** 50 PE 875 i. 51 N 113. *S* 317.* 52 *S** 147.* 53 ? — **500** 54 d. 12 Anachoreten.

T a b e l l e VIII.

Paulos Euergetinos.

I.

I 1	4 a	Mios 3
	4 a*	Poimen 186
	4 b	Poimen 120
	4 c	Sisoes 38
	5	N 43

10	Paulus Simplex
14 a	207 c
14 b	Paphnut. 4
15 a	V 26
15 b	V 38
16 a	V 18
17 (Mitte)	N 32

18 a Poimen 182
I 2 18 b N 10. 112. XI 44. 194 a
I 4 23 VII 40
I 5 25 a Agathon 24
25 b N 34
25 c N 58 + 121
25 c* 213 a
26 a Arsen 40 e
28 a Euagr. 3 + 1. Elias 1
29 a III 21
29 b 195 b
29 b* (a) 196 d
I 6 31 a Jo. Mosch. 152 8
31 b Hyperechios 7
31 c VII 29
I 7 41 Sisoes 14
47 III* 14
I 8 48 III 20
I 9 50—52 I* 15
54 a—55 b Makar 38 (am Schluß Paränese)
56 Silvanus 2
I 10 57 228 b
59 Theophil. 4
I 13 70 a Jakob. 1
70 b Longin 1
70 c 10, 86
70 d 209 c
70 e Sisoes (Pistos c) S* 327 b
70 f XV 64
71 I* 12
74 198 a
75 a Poimen 59
75 b II 16
75 c 180 d + 190 c* + 191 a**
76 a 3, 14
76 b Titoes 2
I 14 77 a Euprepios 5
77 b Jakob 3
77 c an. I 19 (= Euprep. 5)
I 15 80 a N 26
80 b N 130 + 167 d**
81 a 193 d
81 a* 193 d*
81 b XIII 13
82 a Markus 3
82 b Poimen 7
83 Poimen 76
I 16 85 Karion 2
I 17 86 Anton 20
87 a Isidor v. Pelus 6
87 b N 17
87 c N 51
88 a N 30
I 18 88 b (Palladios) 10* 203
88 b* X 92
88 b** (Pall) υπερ θυριδα φωτεινην δει μεταδιωκειν τας των οσιων … συντυχιας.
88 b** 223 b + Joh. Kol. 26 + Kassian 6
89 a Poimen 1 + Anton 27 + Paphnut 3 + XV 72
90 181 c*
92 Felix
I 19 94 a Anton 36 + Poimen 65
94 b Jesaia 2
94 c (Moses) δευρο εις τ. υπακοην τ. αληθειας = 14* 24 b.
94 d Pambo 3
94 e Rufus 2
95 a Hyperech. 8 + XIV 17 + Poimen 73
97 a Joseph. Theb.
97 b N 399
97 c 184 a**
I 20 103 Zenon = *191 c**
104 a N 120
104 b (anon.) Poimen 101
104 c Anton 37 + 38 + N 370
105 a (Moses) μοναχος υπο πατερα ων πνευματικον και μη εχων υπακοην = 14* 24 b.
105 a* Poimen 151
105 b 215 c*
105 c Makar 3
110 a Mönch bekennt seine Unzucht vor den Brüdern. vgl. V 14
110 b V 14 + V 13
I 21 111 a Zeno *193 a*
111 b X 85
121 a Poimen 80 + Lot 2
121 b Poimen 62 + V 19
122 a 198 d* + VII 47
I 22 125 a N 120
125 b Joh. Kolob. 6
125 c Eulogios 18* 96 Wladimir 345 p. 317 227
129 Makar 1* 69
131 o Poimen 123
131 a ο αμαρτησας τ. Θ. οφειλει χωρισαι εαυτον = 2* 56.
131 b 2, 17
131 c ωσπερ κρεα αναλα μη εχοντα αλας = 2* 57.
I 23 132 a Agathon 23
132 b 10* 237
132 10* 239
132 d Poimen 18
133 Arsen μετα παντων αγαπ. εχε, απο παντων δε απεχου.
I 24 135 a N 235
135 b Alonios 1
135 c Parabel vom sorglosen Armen und seinem Traum = 11* 81.
135 d Poimen 9
139 a Kronios 1
139 b Poimen 5
I 25 141 a Theodor 8
141 b 10* 238
141 c S 161 MD 98 10* 247
141 d Makar 25
141 e Joa. Kol. 14
141 f Ischyrion
145 VII 35
I 27 162 = 5* 127 vgl. Bedjan p. 200 bis 208, 1596, 363
I 28 163 a N 92
163 b N 102 + N 119 + 10* 246
164 a Poimen 161

164 b Joseph 6
168 Zosimas 1* 142 p. 479
169 a Moses η ισχυς τ. θελοντων κτησασθαι τ. αρετας· μη μικροφυχειν,
169 b (an.) Theodora 3 b 2, 24 (an)
169 c Achilas 4
170 a IV 58
170 b IV 67
170 c VII 23
170 d 175 d
I 29 171 a 167 b**
171 b (anon.) Dan. Sket. 1
171 b* (N 75 76 228 d*
174 167 c
175 a Wladimir 350 41 1* 125
175 b Joa. Kol. 13
178 c Kopri 1
175 d VII 42 11* 85
176 a (s. u. 179 c) Dämonen, strengere Versuchung mit der Zeit.
176 b Die mit Pech befleckten Hände.
176 c Gottes Nähe beim Böses- und Gutes-Tun.
I 30 178 a Anton 23
178 b Poimen 67
178 e Pambo: *N 383 X 66*
179 a Sisoes 44 + Sygklet. 14
179 b Moses 1
179 c Dubl. 176 a
181 a Esaia 5
182 a VII 31
182 b Chairemon
I 31 184 a 10, 94 Jo. Mosch. 152 4
184 b I* 9
186 Dioskor 3
I 32 188 a N 89
188 b N 95
188 c N 110
195 a. b. c Joa. (Kilex) 3—6
196 a V 39
I 33 203 a Arsen 24
203 b Ares
203 c Joa. Kolob. 1
204 a Sisoes 10
204 b N 46
204 c N 53
205 a XIV 12
205 b XIV 14
205 c XIV 18 Nister. εν. κοιν. 2 (Colb) Poimen *Berl. Cod. 69 b** + Joa. Theb. + 236 d
I 34 212 a Isidor [2] 5
212 b Joa. Pauli
212 c (Seridos v. Thauatha) 1596 609
I 25 216 a Basileios 1
216 b Mark. 1—2
217 a Saio + Pistos
I 37 221 177 c
222 XVI 18
223 202 b
I 38 227 a Anton 31
227 b N 237
227 c Olympios 1

228 a (Makarios) παιδιον. ταχα ονος ει 15* 101
228 b Zacharias 1
I 39 231 a Arsen 35
231 b Ammon Nit. 3
232 a XIV 16!
232 b Sisoes 12
232 c N 27
234 a N 82
234 b VII 43
I 40 242 a 175 d**
242 b Theodora 7
251 7, 18. Bedjan 268
252 a VII 26
252 b VII 32
253 a VII 36
253 b VII 37
253 c VII 38
253 d VII 39
254 a X 110
254 b 190 d (= 228 d)
254 e Theodor 16
I 41 260 a Poimen 96
260 b Herakleios
260 c Theodor 2
261 a Theod. Ennat. 2
I 42 264 a Poimen 54
264 b 229 b
264 c Ammonas 11
264 d Anub 1
265 b Alonios 2
265 c Poimen: XV 33 = 64 c
265 d Poimen 158
265 e Poimen 143
265 f 1596 611
265 g XVII 22
269 a Poimen 17
269 b *70 d** (Poimen) *App. 4 c*
I 43 269 c 214 b*
269 d 216 b
269 e 228 a
271 Isidor 9
I 44 274 a Ammonas 4
274 b 201 d
275 c Epiphan 6
275 d Longin *203 d*
275 e Sarmatas 1
275 f N 31 Bedj. 301
276 a XV 74
276 b 202 d
276 c 1, 20
I 45 277 a Anton 7
277 b Anton 4
277 c Arsen 3
277 d Ammoe 4
277 e Daniel 3
278 a Karion 1
278 b. c. d Zacharia 4. 3. 5
278 e Euagrios *XV 15*
278 f. g Theodor 6. 18
279 a Theodor 20
279 b. c Theophil 1. 2
279 d Theodora 6
279 e. f. g. h Joa. Kol. 22. 20. 21. 36
279 i (Joa. Theb.) = Joa. τ. κελλιων 2
280 a. b Isidor 5. 6
280 c Longin *204 a*

280 d. e. f. g Matoes 2. 3. 5. 6
281 a Matoes 11
281 b Xanthias 3
281 c (Alonios) = Poimen (Alon.) 41
281 d. e. f Poimen 95. 97. 98
281 g Poimen 105. 108
281 h Poimen (125 = Anton 4)
282 a—c Poimen 134. 71[1]). 171. 49. 36
282 f (Poimen) = Paulus μέγας 2 = S**146 Poimen
282 g. h Poimen 175. 55
282 i Poimen *XV 37*
283 a Sisoes (Pistos b) S 182*
283 b. c Sisoes 9. 13
283 d Sisoes *85 d**
283 e Sisoes 19
283 f Sisoes (Titoes 7)
283 g Sisoes N 384
283 h Kronios 3
284 a Makar. 11
284 b Hyperechios = *XV 49*
284 c 190 a*
284 d S 463
284 e N 35 + 98
284 f N 107 + 108
284 g XV 89
284 h N 115 + XV 58
285 a XV 60
285 b vgl. Sisoes 14
285 c—i XV 65. 67. 77. 78. 80. 82. 86
286 a N 329 + XV 88
286 b. c 190 b** 207 b**
287 a. b 206 b. 206 c*
287 c 212 c**
287 d 212 c
287 e Makar 2
288 N 67 Kommentar
I 46 293—295 Zosimas = 1*, 142 p. 488—490 = Jo. Mosch. 219
I 48 298 Serapion 3
I 49 300 καλον εστι κτησασθαι δυο χιτωνας.
301 a. b Isaak 12. Pambo 6

II.

II 1 312 a Pambo 12
312 b Joa. Kol. 38
312 e Isaak 2
312 d Makar 9
313 a Poimen 81
313 b Petros 3
313 c Petros Dion
313 d (anon.) Or 14 anon. 184 b = VIII 24 (an)
315 N 71
316 a Daniel-Dulas: Koinobit und Einsiedler. Dan Sket. 11 a.
316 b Dan Sket. 10 b (1596 633—36)
317 b Paul. Illustr. Wladimir342356 = 345 15
318 Euphrosynos d. Koch 1596 400
II 2 326 a Agathon 5
326 b 190 a
326 c Arsen 16
326 d Ammon. 9
326 e Euagrios 7
326 f Joa. Kol. *XV 22 a* S 506
326 g Joa. Kol. *13 b* S 493
326 h Joa. Kol. 32
327 a Joa. Kol. *14 d* S 502
327 b Jakob 2
327 c Makar 31
327 d Moses 4
327 e. f XV 56. 83
327 g 190 c
327 h 213 d*
328 a Joa. Kol. 8
328 b Moses 3
328 c Poimen 37
328 d XVI 12
330 201 c
331—335 Zosimas 1* 142
II 3 340 a Achilas 5 b
340 b Silvanus 5
340 c N 86
340 d (anon.) Sisoes 45
340 e 172 a*
341 a N 269
341 b Joa. Kol. 2
341 c S* 94. 10* 268
343 Makar 4
344 a Messalianer, arbeiten nicht.
II 4 345 a N 375
345 b Joa. Eunuchos 2
345 c Sisoes 39
346 Biarre
II 6 350 a Poimen 152
350 b Paesios *176 a*
351 πολλοι τ. μοναχων εσκορπισαν χρηματα.
II 10 366 a 215 b*
366 b Makar. N 66 (anon.) 18, 61 (Makar)
II 11 374 a Makar 16
374 b Sisoes 37
374 c (—375 b) Silvan 3, 34
375 c Gebet εν ειρηνη κ. ησυχια, vgl. Makar Homil. 33.
II 12 377 a εαν τις ευκαιρηση μετα πολλων . . . εν εκκλησια.
377 b Euagrios 3
II 15 391 a N 12
377 b. c Joa. Kol. 3. 28
392 a. b. c Poimen 16. 178. 185
392 d Poimen S 92
392 e Poimen 19
392 f Hyperechios 1
392 i Daniel 4
II 16 393 a. b Arsen 17. 19
393 c Achilas 3
393 d Benjamin 1
394 a. b Benjamin 2. 3
393 c Dioskor. 1
394 d Esaia 6
394 e Joa. Kol. 29
394 f Kassian 4
394 g 7* 76 Joa. Mosch. 20

1) 71 steht im Berl. Codex hinter 174—177.

395 a Makar. 10
395 b Markos 4, 40 Jo. Mosch. 13
395 c. d. e N 146. IV 66. 471 c
395 f Greise, deren einzige Nahrung Pflanzen und Datteln = 4* 117.
396 4, 41. Jo. Mosch. 17
II 17 400 a. b. c Arsen 43. 14. 15
400 d. e Bessarion 6. 8 + 12
II 18 402 a Poimen 31
402 b Anton 13
403 a Poimen 184
403 b Sarmatas 3
403 c X 99
403 d ει 215 c
403 e Netras
403 f Megethios 2 b
404 Nicht über das gebotene Maß hinaus fasten.
408 a Sisoes 8
408 b η σκοτωσις τ. ψυχης γινεται εκ τ. αταξιας τ. πολιτειας.
II 19 409 a 211 c
409 b Elladios 2
409 c IV 69
409 d λογοι θειοι, διηγματα τ. πατερων = 4* 118.
409 e Paulus Kappadox Wladim. 345 317
II 21 412 Anton 34
II 22 416 a Aio (Αιώ)
416 b Megethios 3
416 c I* 8
417 a N 373
417 b Makar. 12
417 c Isidor 2
418 a Isidor 3
418 b (Makar) 188 d S 85 = Hist. Monach. 29
418 c Pior 2
418 d Sisoes 23
418 e IV 60
II 23 419 a. b I* 17
419 c 170 c
421 a Joa. Kolob. 9
421 b IV 59
422 τ. τ. γαστριμαργιας δαιμονα υπερθεσει νικα.
II 24 424 Xanthios 2
425 IV 63
II 25 428 a N 94
428 b Joa. Mosch. 152 6
429 a Palladios: Das rechte Fasten (Wort aus Jesaia) = 4* 88.
430 b Anton 22
430 c Poimen 115
430 d Phokas 2
431 a. b. c V 12. 20. 15
432 a. b V 22. 23
433 a. b. c V 21. 30. 31
433 d V 36
434 N 395
II 26 439 a Agathon 21
439 b Sara 1
439 c V 40
439 d 179 b vgl. 172 b*
440 193 c*
441 a 166 b
441 b Absynth und Honigfaß.
II 28 453 a Kyrill = Kyros 1
453 b. c Poimen 15. 154
453 d V 32 a
454 a 172 d + 173 a
454 b 173 a*
454 c 173 b
454 d 178 d + 179 a
455 a 212 d
455 b vgl. VII 32
455 c 5* 118 S 573
II 29 464 a Dubl. zu 467 f
464 b Isaak 5
464 c 200 d
467 a Makar 29
467 b. c 200 d**
467 d 1* 140 b S 574 = Jo. Mosch. 217
467 e Sisoes 3
467 f 190 d*
467 g. h IV 61. 68
468 a Daniel 2
468 b Joa. Kol. 4
468 c Karion *28 d*
468 d V 37
469 a N 394
469 b. c 179 c
469 d. e 179 d. d*
II 31 471 222 a
472 a 206 d
472 b Poimen 156
472 c N 80
II 32 481 201 b
482 a Arsen 41 + Theoph. 5
482 b Ammonas 1
482 c Longin η νηςτεια ταπεινοι το σωμα, η αγρυπνια καθαιρει τον νουν.
482 d Makar 37
482 e Moses. οτι ηττηθημεν παθει σωματικω.
482 f Moses. δια τ. δακρυων κταται ο ανθρ. τ. αρετας = 3* 60 b.
483 a Moses 18
483 b—e Poimen 26. 50. 162. 144
483 f Paulus Megas 2
483 g Silvanus 2 b 11, 5
483 h (—484 Z. 7. v. u.) 199 c + Komment.
485 a 214 c
485 b III 26
485 c. d 196 c. 197 a
486 a—d 200 c. 203 a. 206 c. 207 a
486 e (—487 c) 210 c 1596 660
487 d = 211 d*
487 e = 211 d*
488 a = 210 c
488 b = 213 d**
488 c = 215 d
488 d = 217 a
488 e (an) III 25 + Poimen 39
II 34 492 a Agathon 1
492 b Pambo 13
492 c N 118

492 d Moses = 11* 53 b Esaia Mi. 40. 1205 vgl. R 196 Pa 351
492 e Nisteroos 5 d
492 f III 23
492 g ευλαβεια μετα ταπεινοφροσυνης πανταχου καλη.
II 35 494 a Agathon 19
494 b Poimen 91
494 c Isidor 7 (Joa. Ko. 6)
494 d Sisoes 25
494 e 180 c
495 a *Poimen 70 b*
495 b N 372
499 a Leidenschaften, Götzen der Hellenen.
499 b—501 b Zosimas 1* 142 p. 478. 486—88
501 b Joa. Kol. 5
501 c Hyperechios 3
501 d Ammonas 3
501 e (anon.) Esaia 11
501 f θυμος ανδρι βοθυνος αυτω.
II 36 504 a Isidor 1
504 b X 95
504 c Sisoes 1 (203 c*)
504 d Silvanus 203 c
505 a. b. c XVI 11. 14. 15
505 d Sich des Bruders in der Not annehmen, ist das wahre Martyrium.
505 e X 100
II 37 510 ff. Zosimas 1* 142
513 d Poimen 90
II 38 520 a Poimen 118
520 b R 76 b 10* 244
520 c Gelasios 1
520 d Euprepios 2
521 a Theodor 29
521 b Joa. Perses 3
521 c Makar 18 + 40
521 d XVI 13
522 a XVI 16
522 b N 343
522 c 1, 34 1* 142 p. 485
523 1, 35 1* 142 p. 491 f
II 39 525 (vgl. Jo. Mosch. Berl. 276 b)
526 b Pior 1
526 c N 7
II 40 533 a Motios 2
533 b Poimen 177
533 c N 42
533 d XVI 19
533 e 211 c*
534 a 222 d
534 b του θλιψαντος μεμνησθαι οφειλεις ως ιατρου πεμφθεντος υπο Χρ.
534 c 16* 27 Jo. Mosch. 34
535 a Zosimas 1* 142 p. 491. 1, 36 Jo. Mosch. 211
II 41 536 Poimen 142
II 42 540 Makar 36
541 a 210 a
541 b Zelle vertreibt den Zorn 14* 32.
541 c N 41

II 44 545 a Makar 39
545 b Makar: Gutes und böses Wort. Makar 39 b = kopt. Apophthegmata. Annales du Musée Guimet 25, 213.
545 c 16* 26 S** 69
545 d τον σταυρον τ. Χριστου βλεπομεν.
II 45 546 a S** 107 10* 233
546 b. c S** 62 10* 248
547 a Anub 2 + Gregor 1
547 b. c Fünf Feigen. Versöhnung zweier Brüder durch einen dritten.
548 Alonios 4
II 46 552 Makar 1
553 a 178 c
553 b Isidor, der des Diebstahls bezichtigte Diakon = Kassian Collat XVIII 15.
554 Nikon
II 47 556 a (anon.) Poimen 27
556 b 203 a**
556 c (anon.) Euprepios 6
556 d Ammoe 1
557 a. b. c Ammon 2 (Esaias)
557 e Matoes 13
557 f Poimen 61
557 g XV 79
557 h I* 3
558 a—b Or 2. 3
560 a Nisteroos 3
560 b Poimen 84
560 c Anton 18
560 d Agathon 15
561 a. b Poimen 42. 47
561 c Sisoes 5
II 48 564 Zosimas 1* 142 p. 478
II 49 565 a Poimen 78
565 b 171 a** (= 190 b)
566 a 212 b (= Or 15)
566 b 214 b*
567 a 191 a
567 b Hyperech. 4
567 c Hyperech. *IV 50*
568 (anon.) Esaia 10

III.

III 1 580 V 29
III 2 581 a Poimen 114
581 b Den Bruder nicht im Herzen anklagen.
582 a Joa. Kol. *182 a* (anon.)
582 b Joseph 4
582 c Poimen 148
582 d Poimen N 391. X 37
582 e Moses 12
583 a Pambo 2
583 c N 396
591 a Wladimir 342 202
591 b Agathon 18
591 c. d Ammonas 8. 10
592 a Bessarion 7
592 b Esaia 9, 7
592 d Joa. Perses 1
592 e Isaak Theb.
592 f Makar. 32

592 g Moses 2
593 a Moses 18
593 b Poimen = Joseph 2
593 c Poimen 11
594 a. b. c Poimen 64. 70 (a. b)
595 a. b. c Poimen 113. 131. 153
595 d Poimen 9* 38 App. 3
595 e Pior 3
596 a Paphnut 1
596 b (anon.) IX 10 *N 11* (Theodot 6 d)
596 c N 13 = IV* 15
596 d N 20
597 a N 396 a
597 b N 396 b
597 c 166 d*
597 d IX 12
597 e 182 c
598 a 182 c*
598 b 199 b**
598 c 214 b*
598 c* = 9* 45 R 139
598 d Vision auf Golgatha = 9* 46 = Anastasios Sinaita XVII.
599 a 229 a
599 b N 105
III 3 600 a. b X 97. 109
III 4 604 a Makar 24
604 b Joa. Kol. 10
604 c Pambo
(III 7 609 b S* 100 10, 131)
III 8 611 a Agatho 2
611 b N 100
III 9 614 a Bessarion 11
614 b. c. d Poimen 135. 121. 137
614 e XI 38
614 f 200 d**
614 g Agathon 29
614 h Makar Bedj. 316. 18, 62
616 a I* 11
III 10 621 Nisteroos 5 a
622 a Moses-Silvanus 11* 66 vgl. Pa 43 2 (Jo. Kol. 34)
622 b Silvan 11
622 c Benjamin 4
623 Poimen 46
III 13 641 a Anton 1
641 b Anton Arsen 11 (vgl. VII 27)
642 a. b. c VII 28. 30. 46
642 d = Anastas. Sin. XXVII 7, 25
643 a Poimen IX 8
643 b Ausführungen über ακηδια καθισμα αταραχον.
643 c 10, 102
643 d Poimen 149
644 Ammonas 6
II 14 648 a Ammoe 3
648 b Isaak 10
649 Longin 2
II 15 651 a Apphy
651 b V 35
651 c Joh. Mosch 204. 5* 120 (Berl. 274 d)

III 16 658 Pallad. 1596 650—52
III 18 666 a VII 41
666 b Poimen 29
666 c VII 44
667 a εαν ελθη σοι αρρωστια σωματος μη ολιγωρει.
667 b N 382
III 19 670 Daniel Arsen *205 b*
670 b (Λαυρα τ. επτασομου)
671 a Moses 10
III 21 682 a 10* 242
682 b Euprepios 1
682 c Moses 13
682 d Silvanus 9
682 e. f VI 20. 21
683 b 188 c
III 24 689 a Theodora *8 b*
689 b 167 b
689 c Poimen 82
689 d N 398
III 25 690 a Makar 23
690 b Sara 5
690 c. d N 114. 117 (vgl. Silvan 8)
690 e Anton 25
692 a Joa. Kol. 24
III 26 693 a Joa. Kol. 23
693 b Jos. Pelus. Kronios 5
693 (anon.) 184 b (Or 14)
697 a Arsen 31
697 b Eulogios
698 Theodor 28
699 a Theodor 7
699 b Motios 1
699 c Nister. 1
699 d Poimen 138
700 a Sisoes 15
700 b 8, 15 a
700 c VIII 23
700 d 8* 32 S 332
III 27 701 a Or 6
701 b XV 66
702 a XV 85 S 341
702 b Moses 8
703 a. b Simon 1. 2
703 c 183 a
III 28 706 Daniel 1
III 29 711 a Isidor² 4
711 b. c X 111. 94
712 a Makar 195 a* (vgl. Makar 20)
712 b 10, 93
714 c Poimen 110
714 d XV 52
715 a 184 a*
715 b N 109
715 c Hand unter dem kochenden Kessel.
III 30 718 a Poimen 93
718 b Dämon τ. βλασφημιας· ειπε μοι ποθεν συνεβη.
III 31 723 a Anton 8
723 b Ammonas = Poimen 52
723 c. d N 93 + 106
723 e (an.) Euagrios *X 20* 10* 245 (an)
723 f Longin 1
723 g N 103

723 h Anton 35
724 a Poimen 129
724 b Poimen MD 65
724 c Poimen *184 b* (an)* S** 77 (Poim.)
724 d Poimen (an 184 b) S 353 MD 86
724 e N 113
724 f Nisteroos 2
724 g σπουδασωμεν εργασασθαι κατα μικρον.
724 h Sisoes = Matoes 1
III 33 744 a Anton 5
744 b ει ταπεινοφρ. επεμελομεθα ουκ αν εδεηθημεν παιδειας.
744 c Sisoes 34
745 a 166 d*
745 b (anon.) 218 a (Euagr. 5)
III 34 751 a Hyperech. *VII 20*
751 b VII 22
751 c. d N 45. 376
751 e Wert der Versuchung σιφωνες προσαγονται εν ημερα εμπρησμου.
III 35 755 c εαν αξιωθης χαρισματος, μη υψηλοφρονει.
755 d N 380
756 a 171 d
756 b = XV 68
756 c. d Longin 4. 3
756 e Bessar. 5
757 a Sisoes 18
757 b 10* 241
757 c 200 d***
758 a Pityrion 1
758 b αναχωρ. τις εκαθητο εις τ. εσωτερ. ερημον επι τριακ. ετη. Will Wüste verlassen. Engel = 4* 120.
III 36 761 Joa. Eunuchos 1
762 a Anton 9
762 b Joa. Kol. 39
762 c XVII 19
762 d. e. f Agathon 26. 27. 30
763 a Agathon 29 a
763 b Apollos 1
763 c Theodor En. 1
763 d Anton: Joa. Eunuchos 2
763 e Makar 8 + Agathon 25
763 f Poimen 180
764 a Paphnut 2
764 b Sisoes 31
764 c N 37 1596 365
765 a XVII 17
765 b N 354
765 c 175 a
III 38 771 a Agathon 17
771 b. c XVII 14. 20
772 a N 389
772 b 222 c
772 c 218 b
773 a. b V 27. 28
774 a Agathon 4
774 b Isaak 9
774 c Joa. Kol. 17
774 d Poimen 4
775 a Poimen 116
775 b Lot 1
775 c. d XVII 25 IV 70
775 e Sisoes 30

776 a 15, 22 Jo. Mosch. 210
776 b. c XV 60. 63 Jo. Mosch. 218
776 d τ. ταπεινωσεως ουκ εστι συντομωτερα οδος.
776 e Zenon (Zosimos) 1* 142 p. 486
III 39 781 a N 344
781 b XVII 16
781 c Zwei Brüder beim Hanfschneiden.
III 41 787 a 211 d*
787 b Petros 2
788 216 d
III 42 791 a Joseph 1
791 b Kassian 1
792 a Kassian 3 b του πατρος
792 c Moses 5
792 d Poimen 58
792 e. f XIII 7. 9
793 a XIII 10
793 b Makar 10
793 c Silvanus 1
793 d N 73 794 a τ. πατρος
794 b Serenus 1
794 c Sara 8
794 d. e Sisoes 8. 52
795 a N 28
795 b IV 54
795 c 216 b
III 44 799 Makar 1* 69 p. 444
III 45 803 a Isidor 8
803 b. c VIII 21. 22
803 d 215 b* *
803 e εαν ευρεθω εις αγαπην πατερων, τι ποιησω.
III 46 815 a Nisteroos 4 a
815 b XIII 15
816 a. b XIII 11. 12
816 c Pambo 14
III 47 824 a VI 17
824 b 212 d*
III 48 825 a Daniel Sketiotes 9
III 49 829 a 206 b (Zenon)
829 b 214 b**
829 c Makar, Daniel und Habakuk.
829 d vgl. VI 20
829 e Phortas.
III 50 833 a Agathon 11
833 b Zenon 6
833 c Isaak 4
833 d Agathon 12
833 e Joa. Perses 2
834 c Philagrios
834 d 174 c*

IV.

IV 1 842 a Poimen 181
842 b S* 261. 18, 8
844 a. b Arsen 20. 22 (20 εχρηζε λυχνον
845 a. b Agathon 6. 7
845 c Gelas. 5
845 d Georgios Anachoret 35 Jahre nackt = Jo. Mo. 91 a = 6* 24.
845 e Eutropios = Euprep. 4

	846 a	= Euprep. 3	
	846 b	Julian Hist. Laus. 47 = 6* 27	
	846 c	Makar 30	
	847 a	Megethios 1	
	847 b	Silvanus 8	
	847 c	Serapion 2	
	847 d	Hyperech. 6	
	847 e. f. g	VI 19. 22. 18	
	848 a	207 b	
	848 b—g	την υλην μισειν. c. d = 211 b e = 211 d f = 211 d*** g = 212 a.	
	849 a	VI 16	
	849 b	217 b	
IV 2	850	Joseph Ennatos (Sophronios)	10* 177 (Jol. Mosch.?)
	851 a	XIII 14	
	851 b	Timotheos	
	852. 53 a	N 38. 40	
	853 b	N 358	1596 369
IV 3	856 (anon.)	Esaia 9	
IV 4	867 a	XI 52	
	867 b	Anton 32	
	867 c	Ammon Nitr. 1	
	867 d	Anton 28	
IV 5	871 a. b. c	Arsen 1. 2. 44	
	871 d	Dulas 1	
	872 a	Dulas 2	
	872 b	Theodor 14	
	872 c	Isidor ² 7	
	872 d	Makar 22	
	872 e	Makar 27 (Aio st. Esaia)	
	872 f	Moses 7	
	872 g	Theodor 19	
	872 h	Rufus 1	
	873 a	Sisoes 26	
	873 b	Sisoes = Titoes 5	
	873 c	N 116	
	873 d	εαν ποτε σωματικη συμβη ζημια, καταφρονειν vgl. R 169.	
	873 e	N 147	
	873 f	Arsen 29	
	873 g	Theodor 1	
	874 a	Kassian 8	
	874 b	167 a	
	874 c. d	N 70. 101	
	874 e. f. g	Joa. Kol. 25. 27. 34	
	874 h	Sisoes καθου εις το κελλιον σου μετα νηψεως = 11* 64 a.	
	875 a. b	XI 41. 47	
	875 c		Dubl. 135
	875 d	Ares 1	
	875 e	Poimen 2	
	875 f	I* 7	
	875 g	Sisoes 24	
	875 h	180 b	
	875 i		19* 50 S 175 Pa 4 2
	876 a	Siso. 29 + V 25	
	876 b	πως δει ειναι τ. μοναχον εν τ. κελλιω (Bild von der Taube).	
	876 c	το μη εχειν μνημην ανθρ. το συνολον εν τω κελλιω.	
	876 d	Die drei Anachoreten [1]).	
	877 c	Moses 6	
	877 d	Moses: ο εχων εγγιστα αυτου τ. Θ. και αδολεσχων εις αυτον (Mensch in der Zelle).	
	877 e	190 b	1, 42 a
	877 f	N 21	
	878 a	Sara 3	
	878 b. c	Theodor 15. 21	
	878 d	Joa. Kol. *13 d*	S* 336 an.
	878 e	Joa. εν κοινοβιω	
	878 f	190 b*	1, 42 b
	878 g		Dubl. 188 a
IV 6	885 a—d	Poimen 20. 21. 88. 146	
	885 e	Sisoes 6	
	886 a	Sisoes 22	
	886 b	Joseph Ennatos Gedanken, gute und böse.	
	886 c	XI 43	
	886 d		10, 125
	886 d*	N 99	
	886 e. f	X 88 + 86	
	886 g	Theod. Sketis 1	
	886 h	Joa. Kol. 12	
	887 a. b	XI 48. 50	
	887 c	167 b*	
	887 d	πως οφειλει εκδιωκειν ο νους τ. λογισμους Gedanken bei Gott.	
	887 e	Poimen 3	
	905 a	199 b*	
	905 b	Gelasios 6	
	905 c	175 c*	
	906 a	Zellenangst, einmal um die Zelle wandern.	
	906 b	Olymp. 2	
IV 7	908 a	N 122	
	908 b	X 108	
	909 a	Daniel 5	
	909 b	Theonas	
	909 c	Arsen 9	
	909 d	Hyperech. *XI 36*	
	909 e	XI 42	
	909 f. g. h	XI 46. 49. I* 6	
	912 a	N 377	
	912 b	δυο ληθαι. μια τη μια αντιτασσεται.	
	912 c	Kronios 2	
	913 a⁰	Gegenwart Gottes beim Gebet und Sünde.	
IV 8	913 a	N 104	
	913 b	XII 15	
	913 c	N 123	
	913 d	Isidor 4	
	913 e	Arsen 30	
	913 f	(Epiphan 3)	
	914 a	Epiphan. 7	
	914 b	Esaia 4	
	914 c	Lucius	
	915 a	214 d*	
	915 b	N 104 (verkürzt)	
	921 e. f	XII 12. 13	
IV 9	923	Joa. Kol. 16	
	924 b	Agathon 9	
	924 c		vgl. Vita Pachoms
	924 d. e	Euagr. *XII 4. 5*	

1) Umarbeitung des Stückes „die 12 Anachoreten“ s. o.

	924 f	Makar 19	
	925		7, 30
IV 10	926	174 c*	
	927 a	XII 14	
	927 b	Anton 26	
	927 c	Bessar. 4 a	
	927 d	Joseph 7	
	927 e	Zacharias 2	
	928 a. b	Jakob *21* 7	
	928 b	Sisoes εκστηθι κοσμου, αποστηθι τ. γης = 12* 22.	
	928 d	Titoes 1	
	928 e	N 96	
	928 f	Pambo 7	
	928 g	Arsen 27	
	928 h anon.	Daniel 8	
	929 a	Silvan 3	
	929 b	Elias 2	
	929 c	Bessar. 3 + 1	
	929 d	Bessar. 2	
	929 e	Ammon 7	
	930 a	Milesios 1	
	930 b	Makar 33	
IV 11	933	208 d	
IV 13	938	176 b	
	939 b	209 a*	
	940 a	206 c**	
	940 b	Moses 17	
	940 c Moses	Mios 1	
IV 14	943 a	N 96 + XII 13	
	943 b	Nächstenliebe — Gebetsannahme.	
	443 c	216 a	
	443 d	Moses 16	
	943 e	Zeno 7	
	943 f	N 68	
IV 15	945 a	X 114	
	945 b	228 d**	
	945 c	το καθαρον ζωον.	
	945 d	I* 10	
IV 16	949		1* 103
	950 a	XIV 13	
	950 b	Sisoes 17	
IV 17	951 a	Zeno 4	
	951 b	Poimen 8	
	952 a	X 104	
	952 b	Sopatros 1	
	952 c. d	Anton 2. 17	
	952 e	Arsen 42 a	
	952 f	Kopri 3	
	953	Theodor 9	
IV 19	963 a	Anton 12	
	963 b	X 93	
	964 a	225 d	
	964 b. c	XV 70. 71	
	966 a an.	Elias 7	
	966 b Daniel	Makar 13	
	966 c	N 90	
	966 d	Theodor 24	
	967	Furcht in der Nacht. — Stadt im Schutz des Königs keine Furcht vor Barbaren.	
IV 20	971	191 a*	
IV 21	972	Matoes 4	
IV 22	975 a	Abraam 1	
	975 b		10* 243
	975 c anon.	Makar 20	

	975 d	Longin 5	
	975 e	IV 62	
IV 24	995 a	Arsen 10	
	995 b		10, 146
	995 c	Poimen *70 d*	
	995 d	Silvan 4	
	995 e Sisoes =	Titoes 3	
	995 f	Silvan 6	
	995 g	Sisoes 27	
	995 h	Moses 11	
IV 26	1016 a—c	Joa. Kol. 11. 30. 31	
	1016 d	Abraam 3	
	1016 e	Poimen 107	
	1017 a	Sisoes 4	+ του πατρ. ημων Ε.
	1018 a	Makar Polit. 1	
	1018 b. c	IV 56. 57	
	1018 d	236 c	
	1018 e		4* 121 Joa. Mosch. 100
IV 27	1021	Isaak 1	
	1022	Matoes 9	
IV 28	1024 a	Markos d. Aegypter	
	1024 b	IX 11	
IV 29	1026 Markellinos	205 a	
	1027	230 b	
IV 32	1035 Arsen	Daniel 7	
	1036 a	Isaak Theb. 2	
	1036 b	Poimen 32	
	1036 c	(vgl. Daniel 7)	18* 110
IV 33	1040	I* 16	
IV 34	1044		Br. d. Basileios an. Καισαρια Πατρικια (73)
IV 35	1048	N 87	
IV 37	1053 a	Arsen 40	
	1053 b	I* 13	
	1054	195 c	
IV 38	1057 a. b	Poimen 127. 25	10, 21 S* 346 (an)
	1057 c Serenos		
	1058 a	Hyperechios *X 75*	
	1058 b	X 84	
	1058 c	181 c**	
	1058 d		10* 240
	1058 e	N 18	
	1058 f	Orsisios 1	
	1058 g	Poimen 167	
	1058 h Poimen	69 b	S 167 = 348
	1058 i	Poimen 174	
	1058 k	*XV 59*	
	1061 a	Theodor 5	
	1061 b	μη διδασκε προ καιρου· εση ελαττουμενος εν συνεσει XV 81 b (= 1* 123).	
	1061 c	οφειλει ο διδασκων ετερους πρωτον τ. καρπον τ. διδασκ. δρεφασθαι.	
	1062	N 396 b	
IV 40	1075 a	N 44	
	1075 b	XVII 21	
	1075 c	Mios 2	
IV 41	1078	Joa. Kol. 18	
IV 42	1080 a	Poimen 173	
	1080 b	Sara-Paphnut *76 a*	
	1080 c		10* 231
	1080 d	Arsen 12	
	1080 e	Makar 43	

	1080 f	XV 76	
IV 43	1082 a—c	XV 73. 88 a. 75	
	1082 d	Romanos	
IV 44	1085 a	Poimen 22	
	1085 b	224 a	
	1085 c	Poimen 51	
	1086 a	Sara 7	
IV 45	1086 b	Agathon 28	
IV 46	1088	Romaios	
	1089	Arsen 36	
IV 47	1091 a	Achil. 1	
	1091 b	Poimen 170	
	1091 c	X 78	
	1092 a	Anton 29	
IV 48	1092 b	Poimen 23	
	1094		5* 121 1596. 542 f
	1096 a	Anton 21	
IV 49	1096 b	Makar Polit. 2	
IV 50	1097	Daniel 6	

Tabelle IX.

Analyse des Cod. Graec. Paris. 1596 (Revue de l'Orient chrét. 1902 606 ff. 1903. 91 ff.).

49—216	Historia Lausiaca u. Monachorum.
216—310	Auszüge a. d. Alphabetika b. Cotelier.
310—315	περι αναχωρετων αγιων (RO. Chr. 1905 409 ff.)
315—352	Apophthegmata in capitula eingeteilt = Photios II. III. (περι κατανυξεως) IV. VI. VIII. XII. XX (αποφθ. τ. εν ασκησει γηρασαντων).
353—355	περι του ταξεωτου v. Karthagena = Anastasius Or. Christ. 1902, 23 bis 27 = *Wlad. 340* 107.
355—374	Kapitel aus Moschus 19. 31. 34. 45. 59. 76.
(360)	Schwester v. Thessalonike *Berlin. 277 a* p. 282 und *Wladimir 345 N. 18c.* Beginn der dritten Hekantontade des Moschus.
(361)	Frau v. Alexandria *Berl. 277 a (Moschus).* Räuber im Nonnenkloster = 19, 4.
(363)	Σχολαστικος v. Alexandria (Bedj. 200) 5* 127. P. Euag. 162.
(365)	D. keusche Μαγιστριανος *N 37.*
(367)	Moschus 201.
(368)	Witwen v. Konstantinopel?
(369)	Asket, Bettler u. Kurtisane *N 358.*
(370)	Σχολαστικος v. Askalon (ed. v. Noa).
374—380	Die Hure Ταισια. Ann. Mu. Guim. XXX 51—114.
381—397	Anastasius Sinaita (Or. Christ. III. IV. 1902).
397—400	Gregor Dial. IV 51—54 (Migne 77, 412—416), vgl. PE.
400—404	Euphrosynos d. Koch PE 318.
404—414	Nau les récits inédits du moins Anastase p. 45—48. 60—63.
415—418	Vgl. Moschus c. 414.
419—446	Apophthegmata.
419	προλογ. τ. β. τ. γερ. ο λεγομ. Παραδεισος· πολιτειας αριστης.
419	Moses-Serapion (Theonas) Erz. aus Kassian.
419	V.P. V. V 41.
421	Milesios 2.
423	Julian u. Zacharias (Sinai).
423 ff.	Jude Thomas u. Joh. σχολαστικος Réc. 60—62. Makarius Romanus Act. S. Okt. X 566. Greis v. Syrien speist d. Passanten.
429	V.P. V. 13, 11. Gesch. d. Paisia Ann. M. Guim. XXX 2 p. 80—83, vgl. Jo. Kol. 40.
433	(Cotel.) Timotheus 1.
434	V.P. V 14, 17.
435	V.P. V 14, 18.
437	Nikon 1.
437	Niketas 1.
438	Abbas Longin Erzählung περι νηστειας (Récits d'Anast. 62).
439	Paulus Simplex (Cot.).
442—446	V.P. VI 1, 12 + 15.
446—(481)	Longin 3 (Cot.).
481	u. 2 Anachoreten?
483—503	Kapitel aus Moschus.
505—508	Paulus Thebais *Berl. 278 c (Moschus).* Ende: Nau 611. Wunder d. Theodosios (Usener 73 bis 77).
509—510. 497	Witwen v. Apamea *N. 84.*
497—498	Joh. a. d. Kloster Justinians b. Antiochien. Bedjan 986.
498. 511	Die ausgestochenen Augen *Moschus 60.*
511—515	(vgl. *Moschus 69.*) 19, 15.
519—520	Dämon v. Stephanos.
520—521	Marcellus vgl. *Moschus 152* = 7* 66.
541	Stylit u. Häretiker Feuerprobe.
542	D. gestohlene μαφοριον *B 283 a Moschus.*
542—544	D. verräterische μαφοριον P.E. 1094.
544—546	D. Demot u. s. ketzerisches Weib.
546—547	vgl. *Joh. Moschus 73.*
547—550	D. jüd. Knabe i. Feuerofen *B 279* d *(Moschus).*
550 f.	Erscheinung d. Epiphan.
552	Die nackte Frau a. d. Feigenbaum.
552—553	Bischof Amon v. Jerusalem Arm. 10, 54.
556	(Cotel.) Kassian 2.
556 f.	D. Tochter als Katechumene gest. *N 9.*
557—560	D. wunderbare Bild *Wlad.* 345 188.
560—567	τοῦ ἁγίου Δωροθέου.
567—582. 585—601	Kapitel aus Moschus.
582—585	V.P. VI 1, 16.
602	D. Philosophen u. d. Greis *B 276 (Moschus).*

602	D. 2 Reichen im Menastempel *N 47.*	632	Greis sieht Engel b. d. Messe, vielleicht *B 274 a (Moschus).*
604	D. Weib des Patrikios (Longians).	633—636	Falsche Beschuldigung d. Diebstahls Paul. Eu. 316. Dan. Sket. 10.
	D. Inclusus u. d. σχολαστικος v. Ant. *N 46.*	636—638	Name od. Werk. *B 187 d* S 11* V.P. VI 3, 13.
	D. Körbe verkaufende Greis. Arm. XIV 12.	638—641	Isaak-Hiob. *B 226 a.*
606	D. Μαγιστριανος u. d. Blinde *N 39.*	642	Christus als Bettler.¹ *B 183* a. PE 703c.
608	Martyrios, d. Besuch d. Mönche, d. Tochter stirbt.	643—647	D. fastende Mönch, Verführung d. d. Dämon. *B (225 d) 231 a.*
609	Σεριδος von Θαυαδά (récit. inédits 65) Paul. Eu. 212.	647—649	Schüler d. Pambo 1. Alexandria vgl. Wlad. 345. 317 ff.
610	D. Mönche v. Nisibis u. d. στρατηλατης Isaias u. d. Mönche v. Καπαρβιανα (réc. inéd. 66).	649—650	Silvanus u. κατάνυξις.
611	Ceder u. Schilfrohr (Aesop. 420. Paul. Eu. 265.	650—652	Palladius. Schutzengel i. Bade [1]). PE 658.
611—613	Wunder d. Andreas.	652—658	Apophth. d. Eulogius u. Zenon.
614	V.P. VI 2, 16.	659—660	Olympios ὁ φιλεντόλος Wladimir 340 109.
614	Sophron. Philos. Märtyrer (Vita Pauls v. Theben) vgl. 4* 119.	660	Kynopolis, Gräberklage. PE 486.
614	Märtyrer u. Magd *N 42.*	660—673	Ermahnungen.
615—628	Aus Daniel Sketiotes Clugnet 1901, 27. 17. 30. 22.	673—674	Kalligraph u. Ailisios (réc. inéd. 63. 64).
629	Serapion 1.	675—679	Priester u. Diakon 1. Konstant.
631	(Isidor) Hist. Laus. 3.	681—741	Athanasius, Vita Antons.
632	Theodosius u. d. Mönch V.P. V 15, 66. III 19.		

Tabelle X.

Die von Wladimir besprochenen Handschriften der Moskauer Synodal-Bibliothek.

Moskauer Synodalbibliothek 340.
Historia Lausiaca 1—71.
Historia Monachorum 72—103.
Paulus von Theben 104—107.
Taxeote v. Karthagena 107—109 = Anastas Sin. XL 1596 353.
Olympios Φιλεντολος 107—110 1596 659.
Πατερικον η λεγομενη παραδεισος· διηγηματα κ. νουθεσ. πατ. οσ. περι κατανυξεως...
Anfang: διηγησαντο ημιν τινες αδελφοι... 110—130 Anf. = B 1986 (folgen Erz. περι κατανυξεως).
Die 12 Anachoreten 130—131. Text Migne PL 74. 1062 a B 185. Wlad. 343 159. 345 199 19* 54.
Ueber Makar. Politikos Wlad. 343 161.

342.

1—185 Alphabeticon.
Prologos: εν τηδε τη βιβλω αναγεγ. εναρ. ασκησις.
Anfang (Anton): οι αρχαιοι πατερες B 205 b Pa 35 2 Wlad. 343 178.
Schluß Or: ο φευγων τ. υλην εγγιζει τ. ανυλω.
185 Capitula.
Προλογος περι βιου κ. ασκησεως τ. μακαρ. κ. αγ. πατ.· ο ων εν αρχη προς τ. Θ. Θ. Λογος.
192 προκοπη τελειοτητος Anf. N 25 Pa 41 1.
198 ησυχια Anf. II 16 N 134.
202 κατανυξ. γερ. τ. πλησιον ωκει αδ. αμελεστερος, PE 591 a.
216 εγκρατεια N 6.
221 πρ. τ. επ. εκ. τ. σαρκ. πολεμον N 78.
241 ακτημοσυνη N 30.
244 προς Γρηγοριον.
248 Zosimas = 1, 142 p. 466.
251 υπομονη. ανδρεια· αδελφος εμενεν εν κοινοβιω υποτασσομενος κ. ωφελ. ταπειν· εν πασιν.
258 επιδειξις N 61.
260 μηδενα κρινειν N 13.
266 διακρισις N 26. (?)
283 παντοτε νηφειν N 34.
289 αδιαλειπτως προσευχ. N 16.
291 φιλοξενειν N 9.
301 υπακοη N 46.
305 ταπεινοφροσυνη N 22.
314 ανεξικακια N 7.
318 αγαπη N 37.
326 διορατικοι N 19.
341 σημειοφοροι N 4.
343 περι αναχωρητων III* 11, vgl. Nau (hinter 132) R. O. Chr. 1907 p. 143 10. Text R. O. Chr. 1905 p. 409 ff.
353 περι τ. πως δει καθισαι εν Κελλιω. Wlad. 343 207. 345 203.
356 περι εναρετου βιου. Paulus Illustr. Wlad. 346 15 = 317 b.
364 Johannes Moschos.

343.

1—105 Alphabeticon. Auf ηρωτ. ο. Α. Παμβα τ. Α. Αντ. τι ποιησω ινα σωθω = G 3 = (Pambo).

1) Erwähnung d. βίβλος τῶν σημειόφορων πατέρων.

105—158 *βιβλος περιεχ. αποφθεγμ. διηγησεις τε και πραξ. αγ. π μεγ. γερ. πασ. ωφελ. πεπληρ.* Anf. N 4 = Wlad. 346 103.
158 περι ταπεινοφροσυνης vgl. B 184 b.
159 περι τ. ιβ αναχωρητων B 185, Wl. 340 130—131.
161 Makar. Politikos Wlad. 340 132—145.
178 ειπεν ο A. Αντων. B 205 b Pa 35 2 Wl. 342 1.
207 π ε ρ ι τ. π ω ς δ ε ι κ α θ ι σ α ι. 342 353 (351 301).
228 Eulogios 345 317. 350 41. 18* 96 PE 125 c.
227 Esaias καθεζομ. μου ποτε πλησιον τ. A. Μακαρ. 350 38. 1* 69 PE 129 f. 351 294 + 799.

344.

1—182 π α ρ α ι ν ε σ ι ς α γ ι ω ν π α τ. ε ι ς π ρ ο κ. τ ε λ ε ι ο τ η τ ο ς Anfang V. P. V. 1 1 = 345 10 —188.
18 C a p i t u l a w i e 342 192—340.

345.

5—188 (203) C a p i t u l a.
5 προλογος· ο ων εν αρχη. πρ. τ. Θ. Θ. Α. 342 185.
9 ετερ. Προλ. εν τηδε τ. β. αναγεγρ. 342 1.
10—188 π α ρ α ι ν ε σ ε ε ς α γ. π α τ. ε ι ς π ρ ο κ. τ ε λ ε ι ο τ.
Anf. V.P. V 1 1. 18 Kap. = 344 1—182 vgl. 342 192—340.
[Wunder εν τ. χρονοις Μαυρικιου 1596 557.]
189 περι σημειοφορων Anf. V.P. VI 3, 1.
192 D i e 12 A n a c h o r e t e n vgl. Wlad. 340 130.
200 α π ο φ θ ε γ μ α τ α α γ. π α τ. τ. ε ν α σ κ η σ ε ι γ ε ρ α σ α ν τ ω ν Anf. Jes. 9. Photios Prol. c. 20.
201 διαλεξις γ ε ρ. π ε ρ ι λογισμων Phot. 21.
203 π ω ς δ ε ι κ α θ ι σ α ι Wlad. 342 353.
205 D a s 7. K a p. M o s e s P o i m e n V.P. VI 4. Pa 43 usw.
205 περι αρετων ιβ' κεφ. Wlad. 351 338.
206 E r z ä h l u n g e n D a n i e l s R. O. Chr. 1900.
216 διηγηματα διαφορα περι τ. εν Σιναι αγ. πατ. cf. Anastas. Sinaita [218. 224. 228].
227—312 J o h. M o s c h u s (3 Hekatontaden) Anf. d. 3. Hekat. = B 277 a 1596 360. 312. 313 (εν κοινοβιω).
313 Bessarion.
316 διαφορα διηγηματα (Paulus Kappodox),
317—318 Eulogios 343 227. 350 41 = PE 125 c 18* 96.

346.

1—103 A l p h a b e t i c o n 342 1—185. 343 1—105.
103—200 *αποφθεγματα ητοι πραξεις αγ. γερ.* = Ueberschr. Berl. Phill. 1624 Wlad. 343 105 (Anf.: N 4).

350.

38 διηγ. ημ. ο. α. Ησαιας (Makarios!) = 343 227 = 1, 69. PE 129 + 799. 351, 298.
41 διηγησαντο ημιν οι μαθηται του αββα Ευλογίου = 345, 317 (351, 301) = PE 125 c 18* 96.
41 εκ του γεροντικου· αδ. ηρ. γερ. λεγων: πως οι εν τω κοσμω βιωτικοι νηστειας αμελουντες = 351, 294 = PE 175 a.
43 αδελφος ηρωτησε γερ. λεγ. τι εστι ησυχια = 351, 296 = 2,16.
46 ε κ π α ρ α γ γ ε λ μ α τ ω ν τ. αγ. πατερων και διδασκαλων: εχε τον νουν.
47 περι κατα νυξεως Anf. I 19.
57 περι εγκρατειας IV 53.
62 παντοτε νηφειν IV* 22.
62 αδιαλειπτως προσευχ· ειπε γερων οτι εν μια εγερθεις ποιησαι τ. κανονα μου.
63 υπακοη· ηντις γερων εις τα Κελλια 202 b.
65 ταπεινοφροσυνη ηρωτ. γερ. τ. ε. ταπειν.
66 ανεξικακια XVI 12.
66 αγαπη XVII 17.
67 ορατικοι I* 17.
71 σημειοφοροι 172 b S 615.

351.

130—293 β ι β λ ο ς π ε ρ ι ε χ ο υ σ α α π ο φ θ. η τ ο ι π ρ α ξ ε ι ς α γ ι ω ν γ ε ρ. κ α τ α Α λ φ α β η τ ο ν Anfang: Anton 1.
294—350 πατερικον Anfang = PE 175 a αδ. ηρ. γερ. λεγ. πως οι εν τω κοσμω βιωτικοι νηστειας αμελουντες = 350, 41.
296 τι εστιν ησυχια 350 43 = *2,16.*
298 Ησαιας-Μακαρ. 350 38 = 1* 69 PE 129 + 799.
301 Eulogios = 350 41. 345 317 PE 125 c 18* 96.

Tabelle XI.

Joannes Moschos und die armenische Uebersetzung.

1—5	18, 32—37			36	18, 19		
6—7	18, 39—40			39			N 52
10—11	18, 41—42			43	10, 61		
13	*4, 40*	PE 395 b		47	10, 62		
14	5, 7			51 b	18, 6		172 b
15—16	18, 44. 45			52	1* 70		G Elias 8
18	18, 38			69	3* 82	vgl. S 135	
17	*4, 41*	PE 396		67	2* 62		
19	5, 11			90	18, 21		
20	7* 76	PE 394 g		91	6* 24	PE 845 d	
21	19, 19			*98*	*2, 27*		
22	4* 77			*99*	*18, 46*		
26	18, 49			100	4* 121	PE 1018 e	
29	18, 50			101	18, 47 = 3* 83 (an)		
34	16* 27	PE 534 c		110 a	2* 61		

105	18, 48	
112	18, 24	115 = G Joa.
114	9, 27	Kil. 3—6
116	11* 80	= 1* 76 a—d
119	18, 25	
123	18, 26	
135	*18, 27*	
141. 142	7, 13. 14	
143	18, 28	
145	18, 92 a	
149	*19, 16*	
152 4	*10, 94*	PE 184 a
152 6		PE 428 b
152 8		PE 31 a
159 a	*19, 17*	
160	18, 29	
163	18, 30	
168 a (Alex)	10* 234 (?)	
172	*1, 26*	

187	1* 77		
189			S** 152
191	1, 30		
193	13, 8		
194	1* 140 a		
195	13, 9		S** 44
203		PE 512 b (Zos.)	
204	5* 120	PE 651	
205			vgl. Jo. M. 39 N 52 . 224 c
208	*10, 92*		
209	*1* 141*		
210	*15, 22*	PE 776 a	
211		PE 535 (Zos.)	
212		PE 522 c (Zos.)	
216		PE 564 (Zos.)	
217	1* 140 b	PE 467 d	S 574
218		PE 776 c (Zos.)	
219 (Poimen)		PE 293 (Zos.)	

Joannes Moschos Εκατοντας γ'.

274 a Heterodoxes sieht Engel b. d. προσφορα = 199. 1596 632 (?)
274 b Die 2 Bischöfe = 210 PE 776
274 d Mönch von einer Schlange gebissen, Jungfrau = 204 = PE 651
275 Engelbürgschaft b. d. Taufe d. πορνη. 207.
276 b αδελφος u. κοσμικος-αρχων (Acker). γερων schreibt Brief an d. ἄρχων.
276 d Die Philosophen und der Greis. 1596 602.
277 a Schwester v. Thessalonike Wlad. 345 282 1596 360
277 c Frau von Alexandria. 1596 361
278 a Das fromme Kamel
278 c Paulos Thebaios. Satan erscheint. Anbetung. Faustschlag. Große Buße
279 d (Basil.) Der jüdische Knabe im Feuerofen. 1596 547—50
283 a D. gestohlene μαφοριον. 1596 542
283 b Fuchs in der Grube.

Tabelle XII.

Zosimos (as) = Arm. 1* 142 p. 466 ff.

p. 466—468 a =		Wladimir 342 248
p. 468		Vita Pachoms
p. 469 a—470 a	PE 331	
p. 470 b—472 a	PE 331 b—333 a	
p. 472 b—476	PE 510—513 b	Joa. Mosch. 203
p. 476 a—477	PE 333 b—334 a	
p. 477 a—478		
p. 478 a	PE 564	Joa. Mosch. 216
p. 478 b—479	PE 499 b	
p. 479 a—480	PE 168—169 a	
p. 480 a—482 b		
p. 483 a—484 a	PE 334 b—335 a	1, 38
p. 484 b—485	PE 335 b	
p. 485 a—486	PE 522 c—d	Joa. Mosch. 212 1, 34
p. 486 a	PE 776 c (Zenon-Sergios)	Joa. Mosch. 218
p. 486 b—488 a	PE 500 a—501 a (Sergios)	
p. 488	PE 513 c	1, 37
p. 488—490 a	PE 293—295	Joa. Mosch. 219
p. 490 b		
p. 491 a	PE 535 a	Joa. Mosch. 211 1, 36
p. 491 b—492	PE 523 a	1, 35

I. Register zum Alphabeticon.

II. Register der Apophthegmata außerhalb des Alphabeticons.

13*

BUCH II.

Untersuchungen zur Vita Pachomii.

1. Kapitel.

Die verschiedenen Ueberlieferungen, Verhältnis und Wert.

Ich stelle das Stemma voran:

G = Βίος τοῦ ἁγίου Παχωμίου (Acta Sanctorum. Mai III).
T = Südägyptische Uebersetzung als gemeinsame Quelle von M und A angenommen, nur zum Teil durch die thebaischen Fragmente bei Amélineau repräsentiert.
M = Memphitische Uebersetzung bei Amélineau.
A = Arabische Uebersetzung bei Amélineau.
G^1 = Griechische Vita des Vat. Graec 819. (Lateinische Uebersetzung von Hervet.)
G^2 = Griechische Grundlage der Uebersetzung des Dionysius Exiguus.
G^3 = Griechische Vita der cod. Chartres Nr. 1754 + Paris. suppl. 480. (Nau, Patrol. Or. IV. 5).
N = Βίος τοῦ μακαρίου Παχωμίου Paris. 881. (Nau ebenda.)
Y = Die gemeinsame Grundlage von N und Historia Lausiaca 32. 33 a.
P = Die gemeinsame Grundlage von N (P^n) P^g P^s.
P^g = Paralipomena, in den Acta Sanctorum.
P^s = Die syrische Uebersetzung der Paralipomena.

Unser wichtigster Zeuge auf griechischem Ueberlieferungsgebiet ist unbestritten der Text, den die Bollandisten in den Act. Sanctorum Mai. Tom. III (Venet. 1738, 788—814 Paris 1866² Anhang 22—43) nach drei Manuskripten [1])

1) Laur. Graec. 11, 9 (als Grundlage). Vatic. Graec. 819, Ambros. graec. 246 (D 69, sup. olim Nr. 141), vgl. H. Mertel, Leben des heiligen Pachomius. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1917. Athanasius II, Anhang S. 15. — Leider liegt in der Ausgabe der Acta kein reiner Text vor. Der Laur. Graec. ist lückenhaft und von den Herausgebern nach den beiden andern genannten Handschriften ergänzt (Mertel 15. 16), von denen aber jedenfalls Vat. Graec. 819 eine andre Rezension der Vita darstellt (s. u.). Dennoch wird die Ausgabe genügen, um uns über die Komposition des Bios (nicht den Text) ein klares Bild zu verschaffen.

zum Abdruck gebracht haben. Dieser βίος τοῦ ἁγίου Παχουμίου umfaßt mit seinen 96 Kapiteln neben dem Leben Pachoms (1—75), das seiner ersten Nachfolger, des Petron, Theodor, Horsisi. Ich bezeichne diesen Text mit G.

Zwei sekundäre Kompilationen liegen vorläufig nur in lateinischer Uebersetzung vor. Die erste, die Vita sancti patris nostri Pachomii, hat Hervet nach einem Text, der — wohl zu Unrecht dem Metaphrasten zugeschrieben wurde — übersetzt. Die Uebersetzung findet sich bei Surius, de probatis sanctorum vitis Colon. 1617 III 195 ff. Nau (Patr. Orient. IV. 5. 409) hat fünf griechische Handschriften kollationiert und erklärt, daß sich der Vaticanus gr. 819 am nächsten mit der Uebersetzung Hervets berührt. Eine deutsche Uebersetzung dieser Handschr. findet sich bei Mertel a. a. O. S. 20—122. (Die bei Lippomanus, Sanctorum prisc. patrum Vitae Venet. 1551—1560 lateinisch gedruckte Vita ist nach Mertel S. 15 identisch mit Vat. Grace 819.) Ich wähle für diesen Text die Bezeichnung G^1.

Einen uns bis jetzt verlorenen griechischen Text hat Dionysius Exiguus übersetzt. Diese Uebersetzung findet sich in Mignes Patrol. Lat. LXXIII Col. 229—272. Ich benenne ihn mit G^2. Ueber die Struktur von G^1 und G^2 soll sogleich gehandelt werden.

Neben G kommen als Quellen der Pachomvita in erster Linie eine Reihe koptisch-arabischer Versionen in Betracht, deren Anlage und Material weithin in Parallele mit G steht.

Im thebaischen Dialekt sind uns eine Reihe von Fragmenten verschiedener Handschriften erhalten, die Amélineau in den Mémoires de la Mission archéologique française au Caire IV 2, 523—608, 800—810, und in den Annales du Musée Guimet XVII 295—334 in Text und Uebersetzung veröffentlicht hat. Ihnen gebührt unter den Texten ägyptischer Herkunft deshalb der erste Platz, weil ein Leben Pachoms (und seiner Nachfolger) natürlich zuerst in diesem südägyptischen Dialekt geschrieben sein wird. Diese Fragmente bezeichne ich mit T (und Seitenzahlen der Ausgaben Amélineaus).

Im memphitischen Dialekt ist in dem Cod. 79 der koptischen Handschriften des Vaticans (X.—XI. Jahrh.) ein Leben des Pachom und eines des Theodor erhalten. Von der Vita Pachoms (Cod. 79 p. 94—306) fehlt ein kleines Stück am Anfang und ein beträchtlicher Teil des Schlusses. (Das Leben Theodors findet sich, ebenfalls am Anfang und am Schluß verstümmelt, ebendort p. 459 bis 546.) Ausgabe und Uebersetzung ist von Amélineau Annales du Mus. Guimet p. XVII 1—214 (Leben Theodors 215—294) besorgt. Zur Bezeichnng möge das Sigel M dienen.

Endlich hat Amélineau, Annales du Musée Guimet XVI I337—712, eine arabische Version dieser Pachomvita veröffentlicht. Sie stellt die umfangreichste gegenüber allen andern dar, enthält wie G nicht nur die Vita Pachoms (im engeren Sinn), sondern uno tenore auch die Geschichte seiner ersten Nachfolger. Sie ist, wie jetzt allgemein zugestanden sein dürfte, eine Kompilation mehrerer Quellen. Ueber ihre Struktur und ihren Wert soll weiter unten ausführlich gehandelt werden. Bezeichnung A.

Zu diesen Quellen, die man insgesamt als eigentliche Viten ansprechen kann, gesellt sich nun weiter ein Werk, das den Charakter einer nachträglichen, ergänzenden Sammlung an sich trägt. Es sind lose aneinandergereihte Erzählungen, die mitten im Leben des Pachom beginnen und ohne irgendwelchen Abschluß plötzlich abbrechen. Sie haben deshalb in der Ueberlieferung den Namen Paralipomena erhalten, obwohl das ursprünglich nicht ihr Name gewesen zu

sein scheint, und geben sich selbst in der Einleitung offenkundig als Nachtrag zu irgendeiner der großen Viten.

Für dieses Werk kannten wir bisher zwei Zeugen. Der erstere und wie wir nachweisen werden, wertvollere liegt in syrischer Uebersetzung vor. Sie findet sich in einer Sammlung von Erzählungen[1]) über die ägyptischen Väter bereits in einer Handschrift des VII. Jahrhunderts, London Brit. Mus. add. 17 173 (vgl. Nau, Patrol. IV 411, andere Handschr. Nau 411 2). Diese kleine Sammlung, die übrigens in ihren einzelnen Zeugen starke Varianten zeigt (vgl. den Ueberblick bei Butler, Lausiac History I 79) ist dann in das große Sammelwerk des Anan-Jesu (zweite Hälfte des VII. Jahrh.) übergegangen und erscheint dort als zweiter Teil (Nachtrag zur Historia Lausiaca, die den ersten Teil darstellt). Aus diesem Sammelwerk ist die Schrift von Bedjan, Acta Martyrum et Sanct. Paris 1895, V 122—176, 701—704 herausgegeben und von E. A. Wallis Budge, the book of Paradise of Palladius, London 1904 herausgegeben und übersetzt. Sie hat die Ueberschrift: Asketikon derer um Pachom, der Mönche von Tabennisi und die Schlußbemerkung: Ende der Geschichte derer um Pachom, deren Name im Griechischen ist: Asketikon derer um Pachom.

Der entsprechende griechische Text ist von den Bollandisten in den Acta Sanctorum 1738, p. 814—825, 1866 Anhang p. 44—53 herausgegeben. Eine der Handschriften, in denen sie vorliegt, bestätigt den Titel der syrischen Uebersetzung: Vita ex asceticis. Der griechische Text bietet genau dieselben Stücke wie der syrische. Nur hat eine leichte Umstellung stattgefunden. Im Griechen sind hinter 1—6 (= Syrer) die Nummern 7. 8—11. 12 gestellt, die sich in dieser Reihenfolge erst in späteren Partien der syrischen Uebersetzung wiederfinden, so daß diese die griechischen Nummern in der Reihenfolge hat: 1—6. 13—16. 7. 17—23. 8—11. 24—33. 12. 34—36. — Der überaus schlechte Anschluß des § 7 an § 6 im griechischen Text macht es wahrscheinlich, daß dieser mit seiner andern Ordnung sekundär ist. Außerdem findet sich am Schluß des Griechen § 37—41 eine lange Polemik gegen den Götzendienst. Aber diese Erweiterung scheint nicht einmal seinem Text ursprünglich angehört zu haben. Nau, Patrol. Or. IV 410 vermutet, daß sie eine spätere, durch den Codex von Florenz vertretene Rezension darstellt. Ich erwähne endlich, daß beide Zeugen, Grieche und Syrer, in dem charakteristischen Prooemium übereinstimmen, durch das unsere Schrift als eine Ergänzung charakterisiert wird und benenne die beiden Zeugen mit dem gemeinsamen Sigel P (Paralipomena), den Griechen mit P^g, den Syrer mit P^s.

Ein weiteres, in mehrfacher Hinsicht sehr interessantes Dokument ist ein βίος τοῦ μακαρίου Παχουμίου, den Nau in der Patrologia Orientalis IV 5 aus dem Pariser Codex (X. Jahrh.) Nr. 881 p. 222—225 herausgegeben und ausführlich besprochen hat und den ich im folgenden N (Nau) nennen will. Dieses Leben Pachoms beginnt mit einem Stück 1—8, das der Historia Lausiaca c. 32 entspricht und dessen Verhältnis zur Historia noch ein Problem darstellt. Dann lenkt die Schrift mit einer Phrase, die sich auch im Prooemium von $P^{g.s}$ findet, in den Zusammenhang von P ein. N § 9—52 + 66—68 entsprechen nämlich genau dem Umfange und der Reihenfolge nach P^s und betätigen somit zugleich

1) Die Handschrift umfaßt Apophthegmata Patrum fol. 82, dann unsern Text, das Asketikon der Mönche Pachoms fol. 90, Leben des Malchos fol. 109, Joannes von Lykopolis fol. 115. Vgl. den Bericht, den Butler hierüber und über das verwandte Stück des Paradieses des Ananjesus aus der Handschrift Budge in seiner Ausgabe der Historia Lausiaca I 79 gibt.

dessen Text gegen P^g [1]), N 53—65 stellen sich als eine Erweiterung aus einer bestimmten Partie von G^1 dar, es sind hier der Reihenfolge in N nach die Kapitel G 40 (Ende). 35. 38 b. 39 a. 41. 43. 47. 45. 50 a. 44. 51 a. 65 b. 57. 55 a herübergenommen und verarbeitet. N 69—71 bringen die Erzählung vom Ende Pachoms etwa nach G 74—75, N 72—73 enthalten redaktionelle Schlußbemerkungen, die vielfach mit den literarischen Bemerkungen in G 62. 31. 32 übereinstimmen, daneben das Charakteristische dieser Stücke verwischt zu haben scheinen.

Das alles sieht danach aus, als hätte der Redaktor von N ein Exemplar von P vorgefunden und dieses Fragment einer Vita zu einer solchen zu erweitern versucht, indem er sich dabei am Anfang der Historia Lausiaca resp. eines Berichtes über Pachom, auf den auch diese als Quelle zurückgeht, bediente und in der Mitte und am Schluß G benutzte. Diese Vermutung einer ziemlich äußerlichen Kompilation wird noch durch zwei Beobachtungen bestätigt. Der Name des Heiligen ist in den ersten 51 Kapiteln immer Παχούμιος geschrieben, dann verschwindet er (zufällig) und mit c. 57 taucht die Form Παχώμιος auf und wird bis zu Ende beibehalten (Nau 422). Das stimmt mit dem oben skizzierten Quellenbefunde überein, nur daß sich in den aus P stammenden Nummern 66—68 (s. o.) trotzdem ein einziges Mal ein Παχώμιος findet, das hier seiner Umgebung angeglichen sein mag [2]). — Man könnte nun freilich von hier aus für die ursprüngliche Zugehörigkeit von N 1—8 zum folgenden zu argumentieren versuchen. Aber dem stellt sich eine zweite Beobachtung entgegen. Nur in N 1—8 wird Pachom durchweg ganz schlicht und einfach mit seinem Namen bezeichnet. Im folgenden heißt es immer: ὁ ἅγιος (ἁγιώτατος), ὁ μακάριος Παχ. Sehr beliebt ist auch ὁ Μέγας. Diese beiden Beobachtungen zeigen unwiderleglich, daß N aus drei Bestandteilen 1—8 (Historia Lausiaca?); 9—52 + 66—68 (= M P); 53—65 69—72 (aus G) zusammengeklittert ist. Der Kompilator scheint übrigens einen guten — vielleicht den besten — Text von P bewahrt zu haben. Ich bezeichne das Stück Nr. 9—52 + 66—68 im folgenden mit P^n.

Endlich bietet N uns die Möglichkeit über zwei schon besprochene Texte zur völligen Klarheit zu kommen, und deren Struktur auf eine einfache Formel zu bringen. Es handelt sich hier um G^1 und G^2. Es ist G^1 1—40 = G 1—31; G^1 41—90 = N (im großen und ganzen, von einzelnen Additionen und größeren Umstellungen abgesehen), und ferner G^2 1—37 = G 1—31; G^2 37—54 = N (stark verkürzt). G^1 ist also = G 1—31 [3]) + N und G^2 eine Ver-

1) Dabei ist zu beachten, daß dem Wortlaut nach im einzelnen wiederum P^g und P^s gegenüber N eine Einheit darstellt. Sie stimmen namentlich in vielen Omissionen gegenüber N überein. Ob N oder $P^{g.s}$ den ursprünglichen Text aufweisen, vermag ich nicht zu sagen.

2) Das ist etwa die Ansicht von Nau. Nach ihm soll N (1—52. 66—68?) den ursprünglichen Text darstellen. In $P^{g.s}$ liegt dann ein Auszug aus N vor zum Zweck der Ergänzung der Hist. Laus., und daher sei dann N 1—8 als Dublette zu Hist. Laus. weggefallen (410 3). Ich kann freilich den Beweis nicht für erbracht halten, daß P ursprünglich nicht als Ergänzung zu G, sondern zu Hist. Laus. gedacht sei. In Beziehung zu Hist. Laus. ist erst P^s in der Sammlung des Ananjesus getreten. Ich glaube auch, daß die oben beigebrachten Beobachtungen gegen N entscheiden. — Auf eine Tatsache sei hier noch aufmerksam gemacht, die ich mir nicht ganz zu erklären weiß. N 69 beginnt die Schilderung des Todes des Pachom mit dem Satz: πληροφορηθεὶς οὖν ὁ ἅγιος Παχώμιος ὅτι οὐκ ἀπέκρυψεν τὸ τάλαντον. Und einen ganz ähnlichen Satz finden wir am Schluß der Rede gegen den Götzendienst P^g 41. Liegen hier verborgene Beziehungen zwischen P^g in seiner sekundären Ausgestaltung und N vor, oder spielt hier nur ein neckischer Zufall?

3) Nach Nau 416 soll G^1 eine Erweiterung von G^2 sein. Ich wüßte nicht, wie er das beweisen will. Ich glaube, daß Ladeuzes gründliche Untersuchung hier zu Recht besteht. Für das Ganze kommt diese Differenz wenig in Betracht.

kürzung von G[1] [1]). Vgl. die Uebersicht des Verhältnisses der Texte von G[1] und G[2] bei Ladeuze, étude sur le cénobitisme pakhomien 1898 p. 7.

Mit N verwandt ist ein zweites ebenfalls von Nau besprochenes und zum Teil publiziertes Stück (vgl. l. c. p. 413 und 504—511). Es ist uns in zwei Partien erhalten, deren eine in Chartres Nr. 1754, deren andere in Paris mscr. suppl. 480 liegt. Es ist im Anfang Fragment und beginnt mit N 13, läuft zunächst im wesentlichen mit N 13—52 + 66—68 parallel, springt dann über zu G 50 B (Acta Sanct. 801 C. ἕτερος δέ τις ἦν ἐν τῇ μονῇ Πετρώνιος ὀνόματι) und folgt einem Text, der ungefähr G gleich ist bis zum Schluß. G 54 wird als Dublette (= N 36) fortgelassen. Die reflektierenden Bemerkungen G 62. 63 sind unterdrückt. Ende 65. 66—67 fehlen (Dublette zu Nr. 13—16). Vor dem letzten Satz von G 71 bietet die Handschr. einige bemerkenswerte Einschübe: Die Erzählung von den Engeln der Fasttage, die einem Toten folgen, — einige allgemeine Bemerkungen — die Begegnung des sketischen Makarios mit Pachom. Dann wird der Schlußsatz von 71 (der übrigens zum folgenden gehört) wieder aufgenommen. Und nun haben wir wieder wesentlich den Zusammenhang von G. Vor G 92 findet sich eine längere Hinzufügung. Die Schlußworte (G 96) weichen vollständig ab. Ich nenne diese Kompilation im folgenden G[3].

Wir wüßten gern, wie der Anfang dieser Schrift ausgesehen hat. Nau 413 f. hat nachzuweisen versucht, daß sie nicht nur das Stück N 1—8, sondern auch die erste Hälfte von G enthalten habe. Er sucht die Vermutung zu stützen durch einen Hinweis auf die Sammlung ἐκ τοῦ βίον (sic) τοῦ ἁγίου Παχωμίου des Mönches Nikon vom Berge Sinai (XI. Jahrh.), die in der Handschrift Coislinianus 37 vorliegt. In der Tat stehen die Fragmente des Nikon in engster Beziehung zu dem Text von G[3]. Die beiden Engel der Fasttage und das Makar-Apophthegma finden sich hier wieder. Auch die meisten übrigen seiner Stücke konnte Nikon gerade aus G[3] entlehnen. Daneben zeigen sich Entlehnungen aus G 4. 5. 43 und dem Anfangsstück N 2—3 und 7 [2]). Vorausgesetzt daß Nikon nur G[3] exzerpiert hat, müßten also auch diese Stücke in N gestanden haben.

Für die Vermutung, daß N 1—8 in G[3] gestanden habe, läßt sich übrigens noch auf den Text G[3] Nau 510 Z. 7 verweisen, wo in jener allgemeinen Bemerkung unter den Autoritäten, denen Pachom folgte, auch die διάταξις τοῦ ἀγγέλου genannt wird.

Die Struktur von G[3] würde sich danach also als eine Kombination von G und P^n darstellen; P^n wäre hier zwischen die Kapitel G 49 und 50 oder in das Kapitel G 50 (zwischen 50a und 50b) eingerückt. Es wäre also $G^3 = G\ 1—49\ (50a) + P^n + G\ 50b—96$, wobei es dann zunächst allerdings unklar bliebe, wo in dieser Kompilation N 1—8 untergebracht sein könnte. Auf der andern Seite können wir noch erkennen, wie es kam, daß P^n (resp. P) gerade an dieser Stelle von G eingeschoben wurde. Denn P beginnt in der Tat mit einem

1) Merkwürdig ist, daß auf G 1—31 mit c. 32—33 allgemeine Bemerkungen folgen, die dann am Schluß von N G[2] G[3] zum Teil wiederkehren. Nau 417 hat den Schluß ziehen wollen, daß G 1—31 ein für sich bestehendes Stück der Pachomüberlieferung darstelle, das dann in G mit andern kompiliert wäre. Ich glaube nicht, daß der Schluß haltbar ist und werde die Gründe dagegen weiter unten darlegen. Möglich wäre es andererseits, daß G 1—31 (33) sich eben infolge der allgemeinen wie Schlußbemerkungen aussehenden Kapitel vom Ganzen ablöste und so allein weiterwanderte.

2) Nau 426 hat den Text Nikons zu N 2. 3 notiert. Aber die große Addition, die er dort vermerkt, entspricht, was Nau übersehen zu haben scheint, einem Satz in N 7 (p. 429 Z. 9), und zeigt mit N gegenüber dem Text einen der Historia Lausiaca identischen Wortlaut.

Stück, das G 49 entspricht. P wurde also mit G so verbunden, daß man dessen Anfangsstück mit G 49 zusammenfallen ließ.

Nun aber kommt von ganz anderer und unerwarteter Seite eine überraschende Bestätigung dieser Vermutung, und wiederum dient diese, wie überhaupt der neue Fund, dazu, daß wir über die Komposition eines der wichtigsten Glieder in der Ueberlieferungskette volle Klarheit gewinnen. Es handelt sich hier um die arabische Uebersetzung der Pachomvita. Ich möchte gleich zu Anfang die wichtige These herstellen, um die es sich hier handelt. In G^3 ist der griechische Text gefunden, dem A (direkt oder indirekt) in der zweiten Hälfte seiner Kompilation p. 599—708 folgt.

Nachdem nämlich A bis pag. 598 im ganzen und großen einer einheitlichen Quelle gefolgt ist, die sich am nächsten mit M verwandt zeigt, und die mit G 1—73 parallel läuft, wird p. 599 deutlich der Beginn einer neuen Quelle angekündigt. „Und siehe ich werde euch eine andre Geschichte unseres Vaters Pachom erzählen, die ich in einem andern Bande gefunden habe, im Frieden des Herrn Amen.“ Auf diese Bemerkung folgen zunächst eine Reihe von Stücken, die wir sämtlich im Text von G nachweisen können. Es entsprechen sich

A 599 f. = G 20
A 600 f. = G 32
A 601 f. = G 38
A 602 f. = G 39
A 603 = G 40 b. 47
A 604 = G 48
A 605 = G 50 a

D. h. der Kompilator ist deutlich einem G 1—50 a entsprechenden Text nachgegangen und hat unter Vermeidung von Dubletten die Stücke ausgehoben, die er im ersten Teil seiner Darstellung noch nicht gebracht hatte. Darauf folgt A 606—639 ein Stück, das der Reihenfolge nach den §§ von N (G^3) bei Nau 17—21. 24—31. 33—35. 39—52. 66—68 entspricht. Die fehlenden Stücke sind offenbar wieder als Dubletten fortgelassen (9—11 = 430—432; 12—16 = 518—533; 22—23 = 363; 36—38 = 439—440; 32 fehlt ganz, es enthält nur allgemeine Bemerkungen). Also stand in A's Quelle hier P und zwar in der Form von $P^{n.s}$ (= G^3). — Nun setzt A wieder mit Exzerpten, die G entsprechen, ein. Es werden einige bisher übergangene Stücke der Tradition aus G ausgehoben. 639—640 bringt G 52 in der Form von G^3 (vgl. Nau 507 2) (es fehlt die namentliche Aufzählung der Klostergründungen, nur die Zahl ist genannt) und G 71 (mit Ausnahme des Schlußsatzes, der zu dem Anfang von G 72 gehört). Genau an derselben Stelle wie in G^3 (vgl. Nau 509 unten) steht dann auch hier die Vision Pachoms von den Engeln der Fasttage und (unter Fortlassung der allgemeinen Bemerkung) die Begegnung Makars mit Pachom. Von G 72 hat A nur die letzte kleine Episode behalten, da das Ganze (Konzil von Latopolis schon einmal von ihm gebracht war. Und von nun an, d. h. von G 73 (über 74 und 75 wird gleich gehandelt werden) folgt A dem Faden von G bis zum Schluß, bietet dessen Text aber in der Form von G^3. Denn er hat dieselbe Addition zwischen G 91 und 92 wie G^3 (vgl. A 692 f.) und auch der Schluß G^3 96 deckt sich mit A 708 f.

Damit wäre unsere These erwiesen. Die (griechische) Vorlage für die zweite Hälfte von A ist G^3. Und zugleich bestätigt uns A die Vermutung, die Nau, gestützt auf den Text Nikons, für den verloren gegangenen Anfang von

G^3 aufgestellt hat. Wir finden in A genau die Formation des Textes, die Nau für G^3 postuliert hat: $A^2 = G$ 1—50 a[1]) + P^u + G 50 b—96 also = G^3.

Sollte sich auch die These Naus bestätigen, daß G^3 den Text von N 1—8 (= Hist. Laus. 32) enthielt? Ich glaube, daß das der Fall ist. Zwar findet sich N 1—8 nicht in der zweiten Hälfte von A. Das aber kommt daher, daß A diesen Text schon in die erste Hälfte seines Berichts, wohin er ja auch seiner Stellung im Leben Pachoms nach gehört, eingearbeitet hat. Wir finden N 2 (Ende) 3—5 in A 366—369; N 6—8 in A 377—382 wieder. Und was von ausschlaggebender Beweiskraft ist, wir finden diesen Text in der Form von N, nicht in der der Hist. Laus. 32. Einige Beobachtungen, die besonders beweiskräftig sind, hebe ich hervor. N unterscheidet sich von Hist. Laus. vor allem dadurch, daß, während letztere eine Aufzählung der Zahl der Klöster und ihrer Insassen bringt, N § 6 in historischer Reihenfolge die Gründung der Klöster durch Pachom nach der Ueberreichung der Gesetzestafel durch den Engel wirklich erzählt. Demgemäß beginnt H. L. (Butler 93_7) mit der allgemeinen summarischen Angabe: ἔστιν οὖν ταῦτα τὰ μοναστήρια πλείονα κρατήσαντα τοῦτον τὸν τύπον συντείνοντα εἰς ἑπτακισχιλίους ἄνδρας. N zählt zunächst die drei (ersten) Klöster, die Pachom gründete, auf und schließt dann ἐκ τούτων καὶ ἄλλα πλεῖστα ἐγένοντο μοναστήρια κρατήσαντα τὸν αὐτοῦ τύπον συντείνοντα εἰς ἑπτακισχιλίους ἄνδρας. A. 378 hat hier zwar stark umgemodelt. Er berichtet viel ausführlicher nach G 35 a die Gründung der ersten vier (!) Klöster, bringt aber am Schluß dieses Berichtes p. 380 jenen Satz genau in der Form des N-Textes. Ferner hat A 369 mit N § 5 gemeinsam die wichtige (und ursprünglichere) Angabe, daß in den Pachomklöstern sechs Gebete für die Abendzeit (τὸ λυχνικόν) vorgeschrieben waren, während Hist. Laus. (92_5) zwölf Gebete angibt. Und während Hist. Laus. die Vorschrift, daß jedem Gebet ein Psalm hinzugefügt werde, falsch nur auf das Gebet bei der Mahlzeit bezieht, beziehen N § 5 und A 368 die Vorschrift richtig auf jedes Gebet. Auch stimmen die Listen der Gewerkschaften des Pachomklosters von Tabennisi (so nach N und A, während Hist. Laus. die Angaben für Panopolis macht) fast in allen Einzelheiten genau gegen Hist. Laus. überein (N 7—A 377 f.). Und für das unverständliche und an einen andern Ort verworfene φυλακάς Hist. Laus. 94^{10} haben A und N in ihrer Liste das Sinngemäße δέκα φύλακας! Das mag zum Beweise genügen; über das Verhältnis von N 1—8 zu Hist. Laus. behaupte ich vorläufig[2]): die Parallelen in A zu N 1—8 sind von A nicht der Hist. Laus. entnommen, sondern stammen aus G^3. Dann gibt uns A auch darüber Aufschluß, an welchem Ort der Kompilation von G^3 [3]) dieses Stück N 1—8 gestanden haben mag. A bringt die ganze Erzählung im Anschluß an die Vision, die wir in G 15 (= M 30) lesen. Im ursprünglichen Text von G steht hier nur eine kurze Berufungsvision, der Re-

1) So löst sich das Rätsel, daß A 599—605 zu Beginn Auszüge bietet, die sich der Reihenfolge nach in G 1—50 a nachweisen lassen.

2) [Dazu vgl. Boussets Ausführungen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 1922, 81—98 Kg.]

3) Auch p. 382 innerhalb des Berichtes über das Kloster, das von P's Schwester gegründet wurde, zeigt A deutlich eine Entlehnung aus N (G^3). Er bringt zunächst die Erzählung mit G M übereinstimmend, auch den Bericht über die Art der Bestattung der Schwestern (der nebenher gesagt sich mit Hist. Laus. 32 a deckt), hat dann aber deutlich erkennbar 382 a eine Dublette. Und diese Dublette berührt sich wörtlich mit N 8! A fügt dann freilich noch die Geschichte von der verleumdeten Nonne (gegen M und G) hinzu, die sich Hist. Laus. 32 b findet. Er wird sie von dorther entlehnt haben, wenn sie nicht bereits in seiner Quelle stand, also M sie weggelassen hätte. Schwerlich ist sie durch G^3 vermittelt, denn N zeigt keine Spur von ihr. Oder sollte sie in der Kompilation von M ausgebrochen sein? Wie dem sein möge, jedenfalls ist auch die Existenz von N 8 in der Quelle A erwiesen.

daktor von G^3 hat hier die Erzählung von der Ueberreichung der Tafel durch den Engel und den Bericht über die Klostereinrichtungen Pachoms eingeschoben. Und eine weitere Bestätigung dieser Vermutung bietet nun die Beobachtung, daß auch G^2 (Dionysius Exiguus c. 22) die Erzählung von der Ueberreichung der Tafel durch den Engel an derselben Stelle eingeschoben hat. Der Redaktor von G^2 ist auf denselben ja recht naheliegenden Einfall wie der von G^3 gekommen [1]) oder war von ihm abhängig.

Auf Grund des festgelegten Resultats suchen wir nun noch etwas weiter in die Struktur von A einzudringen. Wir konnten soeben beobachten, daß G^3 an einzelnen Stellen auch auf die Komposition der ersten Hälfte von A eingewirkt hat. Im allgemeinen aber bietet A hier einen Text, der im großen und ganzen — besonders genau wiederum in den ersten Kapiteln — mit M übereinstimmt. Wir werden freilich nicht sagen dürfen, daß A [2]) einfach aus M zu erklären sei. Das Verhältnis von A zu M läßt sich, wie die weitere Untersuchung noch im einzelnen ergeben wird, nicht im einfachen Schema der Abhängigkeit des einen oder andern Zeugen begreifen. Vielmehr stellen A und M zwei Zeugen eines gemeinsamen Archetypos dar, der sich auf weiten Strecken (s. auch die beiliegende Tabelle) mit aller wünschenswerten Sicherheit konstruieren lassen würde. Zu M und A treten dann vielfach bestätigend, wie wir noch sehen werden und wie auch zu erwarten ist, die thebaischen Fragmente T hinzu, die freilich wiederum keineswegs alle demselben Archetypos entstammen.

Bei der Vergleichung der Texte ist A zunächst deshalb besonders wertvoll, weil auch M nur Fragment ist und uns den Schluß der Vita Pachoms nicht erhalten hat. Es scheint aber, als wenn derselbe sich aus A noch gewinnen ließe. Die Vermutung läßt sich m. E. durch eine Untersuchung der Berichte vom Tode des Pachom zum Beweis erheben. Hier bietet nämlich A zwei ineinander geschachtelte Berichte, deren einer genau G 74. 75 (hier identisch mit G^3) entspricht, deren anderer sich, wenn wir von A den Text G G^3 abziehen, ziemlich reinlich herausschält. Zum Schluß bestätigt ein thebaisches Fragment zweifellos den selbständigen Bericht von A. Wir werden also annehmen dürfen, daß in A und dem Fragment T, der Schluß einer Vita vorliegt, der auch der nicht erhaltene Bericht von M gefolgt sein wird. Die so herausgeschälte Quelle wird sich dann weiter als relativ unabhängig von G erweisen lassen. Denn es lag in ihr, wie wir sehen werden, eine Vita vor, welche nur das Leben Pachoms enthielt und dieses noch nicht unmittelbar wie G (G^3) mit dem seiner Nachfolger verbunden hatte. — Eine Zusammenstellung der Texte wird das klarmachen.

G 74—75	A 643 ff.
καὶ μετὰ τὸ πάσχα νόσος κατέλαβεν τοὺς ἀδελφοὺς παρὰ κυρίου καὶ ἐν πάσαις ταῖς μοναῖς ἀδελφοὶ ἐκοιμήθησαν ὡς ρ' καὶ πλεῖον ἐπὶ τὸ	Nach Ostern schickte Gott den Brüdern eine Krankheit, die allgemein für sie ward, mehr als 100 Brüder in den Klöstern verfielen ihr.

1) Das Stück scheint hier nicht etwa aus G^3, sondern direkt aus Hist. Laus. zu stammen, wie eine genaue Textvergleichung erweist.

2) Eine überraschende Bestätigung dieser Kombinationen bietet mir Mertels Bericht (Bibl. d. Kirchenv. Athanasius II, Anhang S. 11) über den cod. Monac. graec. 3. — Hier haben wir im griechischen Text einen Bericht, welcher der verwickelten Komposition von A 366 ff. direkt parallel läuft. Zunächst die Ueberreichung der Tafel durch den Engel und ein Teil der auf ihr geschriebenen Regel (= N 2—5) = A 366—369, dann die Aeußerungen Pachoms über den Klerus (= G 18 b) = A 372 (dazwischen in A, der Bericht über die ersten Anhänger [G 17—18 a], der im Monac., wie es scheint, vorher steht), dann die ersten Klosterordnungen, die P. seinen Anhängern gab = A 372—373, endlich der Schluß der Engelrede (= N 6—7) = A 376—378 (A 374—375 vorher entsprechen einer Partie in G 17). Es sollte mich nicht wundern, wenn in Monac. Gr. 3 ein Zeuge für G^3 vorläge.

αὐτό. ἡ δε νόσος ἡ λοιμικὴ ἦν. καὶ ὅτε τινὰ ἐλάμβανεν ὁ πυρετός, εὐθὺς ἠλάσσετο τῷ χρώματι καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ αἱματώδεις καὶ ὡς πνιγόμενος ἦν, ἕως ἀποδῷ τὸ πνεῦμα. καὶ τότε Σούρους ἀπέθανεν ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς Παχνοὺμ καὶ Κορνήλιος τῆς μονῆς Μουνχώσεως καὶ Παφνούτιος ὁ οἰκονόμος ὅλων τῶν μοναστηρίων ἐν Παβαῦ καὶ ἄλλοι καὶ μεγάλοι ἀδελφοί.

Θεόδωρος δὲ διηκόνει τῷ Ἀββᾷ Παχουμίῳ καὶ τὸ σῶμα
ἀπὸ τοῦ χρονῆσαι ἐν τῇ νόσῳ ἐγένετο λεπτὸν σφόδρα· ἡ δὲ καρδία καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ πῦρ καιόμενον ἦν.

Diese Krankheit war epidemisch, sobald jemand von ihnen den Fieberanfall hatte, veränderte sein Gesicht sich sogleich, seine Augen wurden rot und er schied aus dem Leben. So starb Surus, der Vorgesetzte des Klosters von Bahnun, Cornelius der Vorgesetzte des Klosters, das unter dem Namen Mankhusin bekannt ist, Paphnutius der große Oekonom des Klosters Phbôu und viele andere unter den großen Brüdern. Und Theodor hatte sich der Pflege unseres Vaters Pachom gewidmet und seine Krankheit dauerte lange und er wurde über die Maßen schwach. Sein Herz und seine Augen waren wie brennendes Feuer. Er blieb 3 Tage, ohne zu essen und zu trinken. Er sprach zu ihnen und sie weinten alle bitterlich, als er ihnen das große Unglück mitgeteilt, das sie treffen sollte, wenn Gott ihn heimsuchte.

Und es gab viele Brüder, die an dieser Krankheit erkrankten, so daß einige lange Zeit zu Boden geworfen wurden, andere zwei Tage lang, andere drei und vier Tage. In allen Klöstern gab es Tote und eine große Zahl ausgewählter Brüder starben an dieser Krankheit. Denn seitdem das Fieber sie ergriff, wechselte ihre Farbe, ihre Augen füllten sich mit Blut, sie stellten sich, als wenn jemand sie erstickte, bis sie ihren Geist aufgegeben. Auf diese Weise starben Abba Paphnutius, Bruder Abba Theodors, Abba Surus, Vorgesetzter von Ebium, Abba Cornelius, Oberer in Schenesit; die welche an dieser Krankheit starben, erreichten die Zahl von 130(!) Brüdern. Unser Vater Pachom war lange Zeit krank und Theodor diente ihm. Er blieb 40 Tage an dem Ort, wo die Brüder krank waren und bediente ihn, wie die kranken Brüder sonst, nach der Regel, welche er ihnen auferlegt. Sein Körper war ganz verändert wegen der langen Dauer der Krankheit.

G 75 καὶ μετὰ τὸ εὔξασθαι αὐτοὺς καὶ ἀναχωρῆσαι, λέγω ὁ A. Παχούμιός τινι ἀδελφῷ· ποίησον ἀγάπην· ἔνεγκαί μοι στρώμα καλόν, ὅτι τοῦτο βαρύ ἐστιν καὶ τὸ σῶμά μου οὐ φέρει. ἐγὼ γὰρ ὡς μ´ ἡμέρας νοσῶν, ἀλλὰ εὐχαριστῷ τῷ θεῷ καὶ ἀπελθὼν ἐκεῖνος εἰς τὸ οἰκονομεῖον, ἔλαβεν στρῶμα καλὸν ἐλαφρόν, καὶ ἐπέβαλεν επ᾽ αυτόν. καὶ ἰδὼν τὴν διαφορὰν τοῦ στρώματος λέγει αὐτῷ·

ἆρον αὐτό. οὐ γὰρ ὀφείλω οὐδενὶ διαφορὰν τῶν ἀδελφῶν ἔχειν, ὡς γάρ δήποτε ἐκπλέκω, ἕως ἂν ἐξέλω (st ῃ?) τοῦ σώματος

Und er sagte zu Theodor: Tue mir die Liebe und gib mir ein leichtes Gewand mich zu bedecken, denn das, was ich habe, ist sehr dick, siehe ich bin seit 40 Tagen krank, aber ich danke dem Herrn, was er mir zu schicken vorhat und begehrt. Theodor ging und brachte ihm ein leichtes Gewand von dem Bruder, welcher es in Verwahrung hatte, und bedeckte ihn damit. Und als unser Vater den Wechsel des Kleides gemerkt hatte, wurde er unwillig und sagte zu Theodor: Was ist das für eine Ungerechtigkeit, die du tun willst, Theodor? Willst du mich zu einem Aergernis für die Brüder, die nach mir kommen, machen, daß sie sagen, Pachom suchte seine Bequemlichkeit mehr als alle Brüder, und ich dafür vor dem Herrn verantwortlich werde. Und jetzt, ziehe mir dies Gewand aus, damit ich allen Brüdern in jeder Sache gleich werde, auf daß ich nicht noch meinen Meister Jesus Christus so darstelle, daß ich mir einen Tadel zuziehe. Theodor zog ihm das neue Gewand aus und gab ihm ein anderes in schlechtem Zustand, wie das der Brüder, er bedeckte ihn damit.

καὶ πρὸ ἡμερῶν δύο τοῦ τελευτῆσαι αὐτὸν, συγκαλεῖ τοὺς ἄλλους πατέρας τῶν μονῶν καὶ τοὺς ἄλλους ἡγουμένους καὶ λέγει αὐτοῖς· ἰδοὺ βλέπετε ὅτι ἐπισκέπτεταί με ὁ κύριος. ἐκλέξασθε οὖν ἑαυτοῖς τὸν δυνάμενον ἐν κύριῳ κυβερνῆσαι ὑμᾶς.

καὶ καλεῖ τινα αὐτῶν τῆς μονῆς Χηνοβοσκίων, Ὀρσίσιον λεγόμενον (καὶ αὐτὸς δὲ ἦν δυνατὸς τῇ πίστει καὶ ταπεινοφρονῶν καὶ ἀγαθὸς) καὶ λέγει αὐτῷ· περιελθὼν ἐξέτασον τίνα αἱροῦνται. καὶ αὐτῶν δὲ λεγόντων μετὰ κλαυθμοῦ· ἀφ' οὗ παρέδωκεν ἡμᾶς κύριος εἰς τὰς χεῖράς σου, οὐδένα οἴδαμεν εἰ μή σε,

λέγει αὐτοῖς· πιστεύετέ μοι τοῦτο ὅτι νομίζω, ἐὰν ζήσῃ Πετρώνιος, δύναται φροντίζειν· ἦν γὰρ καὶ αὐτὸς ἀσθενῶν ἐν τῇ μονῇ αὐτοῦ τὸ Μὴν λεγομένῃ περὶ τὴν Πανός.

Man war in der Zeit des Khamson[1]). Drei Tage vor seinem Tod, ließ er die großen Brüder holen und sagte zu ihnen: Ich gehe zu dem Gott, der mich geschaffen hat, und uns vereinigt hat, seinen Willen zu erfüllen. Sagt mir jetzt meine Brüder, wen ihr als euren Oberen wollt. Sie weinten alle und niemand antwortete ihm infolge ihrer Traurigkeit, denn sie sollten Waise nach ihm werden und wie Schafe ohne Hirte. Darauf sprach er mit Horsisi und sagte ihm: Sprich zu den Brüdern, daß sie mir mitteilen, wer der ist, den sie zum Vater wollen. Sie antworteten ihm weinend: Wenn es so steht, so kennen wir niemand als Gott und dich, und den, den du uns bezeichnen wirst, mit dem werden wir zufrieden sein und ihm in allem gehorchen, was er uns sagt. Sofort sprach der Mann Gottes zu ihnen: „den Mann, den Gott mir offenbart hat, eure Seelen in der Furcht zu erziehen, das ist Abba Petronios, Vater des Klosters von Aschmini und der wird eure Seelen in der Furcht Gottes leiten, besonders wegen der Reinheit seines Herzens, denn er sieht oft Visionen und hat eine gute Art in jeder Hinsicht. Aber ich muß euch sagen, daß er krank ist. Falls er leben bleibt, wird er euer Vater sein.“ Sogleich ließ Pachom ihn durch einige seiner Umgebung holen.

Nun hatten sie, bevor er die Brüder zusammenrief und zu ihnen sprach, drei Tage im Gebet zu Gott verharrt und unter Tränen, daß er ihn noch einige Zeit verschone, damit er sie die Furcht des Herrn lehre. Am Ende der 3 Tage schickte unser Vater den Theodor ihnen zu sagen: Sprich zu den Brüdern, es ist genug des Weinens, denn es ist betreff meiner der Befehl Gottes ergangen, daß ich mich zu ihm begebe, vor meine heiligen Väter. Die Brüder kamen dann zu dem Ort, wo er gebettet war. Sie weinten mit heißen Herzen.

Er wandte sich dann zu Theodor und sprach zu ihm: Wenn Gott mich heimgesucht, so laß meinen Leib nicht an dem Ort, wohin du ihn bestattet haben wirst. Theodor sagte zu ihm, ich will alles tun, was Du mir sagst. Theodor dachte, daß er zu ihm so aus Furcht sprach, daß man nicht komme, seinen Körper zu nehmen, um ihm eine Kirche zu bauen, wie man das für die Märtyrer zu tun pflegte. Denn oftmals hatte er diejenigen getadelt, welche so handelten und gesagt, daß die Heiligen nicht zufrieden sein werden, so behandelt zu werden, und daß, wer einem das tue, einen Handel mit dem Leibe des Heiligen treibe.

καὶ ὀχλεῖ τὸ ἀποδοῦναι τὸ πνεῦμα καὶ κρατεῖ παρακλητικῶς
τὸν πώγωνα Θεοδώρου καὶ λέγει αὐτῷ·
τὰ ὀστᾶ μου ἐὰν κρύψωσιν, ἐξένεγκον αὐτὰ ἐκεῖθεν.

Und unser Vater Pachom griff nach dem Bart Theodors ein erstes und ein zweites Mal und sprach zu ihm, lasse meinen Leib wohl da, wo er bestattet sein wird. Theodor sagte ihm, ich will nach Deinem Worte tun. Dann nahm ihn Pachom zum dritten Mal beim Bart und sagte zu ihm: Theodor tue, was ich dir gesagt habe, und erwecke sie in den Ge-

1) Amelineau 396 Vent brûlant du midi qui peut souffler pendant une période de cinquante jours de la fin de mars au commencement de mai.

Θεοδώρου δὲ νομίσαντος, ὅτι παραγγέλλει αὐτῷ μὴ ἀφεῖναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὅπου θάπτουσιν αὐτό, ἀλλὰ μεταθεῖναι αὐτὸ ἀλλαχοῦ λάθρᾳ, λέγει αὐτῷ· ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγω σοι ἀλλὰ καὶ τοῦτο, καὶ τρὶς παρήγγειλεν αὐτῷ. ἔλεγεν δὲ καὶ τοῦτο μὴ ἀμελεῖν αὐτὸν τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀμελούντων ἀλλὰ διεγείρειν αὐτοὺς τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ. καὶ λέγει αὐτῷ Θεόδωρος· καλῶς.

καὶ οὕτως ἀπέδωκεν τὴν ἁγίαν ψυχὴν τῇ τέσσαρα καὶ δεκάτῃ τοῦ Παχὼν μηνός.

setzen des Herrn. Und Theodor dachte bei sich darüber nach, daß Pachom dreimal zu ihm wegen seines Leichnams gesprochen und von den Brüdern sie zu erwecken in der Furcht des Herrn, daß er nach einiger Zeit der Dritte sein würde, dem man die Leitung der Brüder anvertraute. Und während er diesen Gedanken erwog, betrachtete unser Vater Pachom ihn und sagte ihm: Nein es wird nicht so sein. Theodor antwortete ihm: Um so besser und alles, was du sagst, ist wahr.

Nachdem er so gesprochen, wurde Pachom ein wenig verwirrt, er verharrte ruhig und sprach zu keinem mehr von ihnen, dann machte er dreimal das Zeichen über sein Gesicht und gab seine Seele in die Hand des Herrn am vierzehnten Tage des Pachon am Mittag.

Ein großer Schrecken breitete sich über den Ort, der dreimal bebte. *Die Greise erzählen*, daß sie eine Menge Gesichte schauten, Engel, eine Menge von reinen Heiligen, in ihren Reihen geordnet, die den Pachom empfingen und umgaben, in dem Moment, wo er die Seele aufgab. Dann gingen sie ihm voran, priesen den Herrn und sangen voll Freude, bis sie ihn an den Platz der Ruhe geleitet hatten. Die Kammer, in der er gestorben war, strömte mehrere Tage herrliche und angenehme Düfte aus, denen kein Wohlgeruch gleichkam. *Er starb und die Hand Theodors war* auf seinen Augen, um sie zu schließen.

καὶ ὅλην τὴν νύκτα ἀγρυπνούντων περὶ αὐτὸν ἀναγνώσει καὶ προσευχαῖς.

κηδευθὲν τὸ σῶμα

ἀπηνέχθη ὁμοίως μετὰ ψαλμῶν εἰς τὸ ὄρος καὶ ἐτάφη

καὶ καταβάντων αὐτῶν μετεβίβασεν αὐτὸ Θεόδωρος καὶ ἄλλοι τρεῖς ἀδελφοὶ εἰς ἄλλον τόπον· καὶ ἐκεῖ ἐστιν ἕως ἄρτι

. . . Alle Brüder warfen sich über ihn, schickten sich an, seinen Mund, seinen heiligen Leib zu küssen; sie gingen den Rest des Tages hin, um für ihn vor dem Altar zu lesen und ebenso die Nacht hindurch. Dann, in der Morgenstunde feierten sie die Messe; die Brüder hüllten den heiligen Leib ein, wie sie es mit allen Brüdern getan hatten, sie brachten für ihn das Opfer dar, dann sangen sie, indem sie voraufzogen, bis sie ihn zum Berg gebracht hatten, wo sie ihn am 15. Pachon bestatteten. Die Brüder gingen dann in ihre Klöster, indem sie zueinander sprachen: In Wahrheit sind wir heute Waisen. Und als sie vom Berg herabgestiegen waren, nahm Theodor 3 Brüder mit sich, und in derselben Nacht machten sie sich auf den Weg, sie nahmen seinen Leib in die Höhe und bestatteten ihn an der Seite des Abba Paphnutius, des Bruders Abba Theodors. Und bis zu diesem Tage hat niemand den Ort erfahren, wo man ihn bestattet hat.

Th. Fragm. XXIV. p. 605.

und die andern 39 Jahre verbrachte er als Mönch. Denn der Herr sah, daß er sein Fleisch in jeder Hinsicht kreuzigte, um seinen Willen zu tun und gab ihm Ruhe und nahm ihn auf, ohne ihm eine zu lange Lebensdauer zu verleihen, daß er (nicht) etwa seinen Leib gegen seinen Willen (zu sehr) schwäche;

Die Zahl der Tage, die er in der Welt weilte, beträgt 60 Jahre; er wurde Mönch im Alter von 21 Jahren, und blieb im Mönchsleben 39 Jahre. Da der Herr sah, wie er seinen Leib in jeder Hinsicht kreuzigte, deshalb rief er ihn früh zu sich, und ließ ihn kein hohes Alter erreichen, aus Furcht, daß er sich (nicht) zu sehr schwächte. Er überhäufte ihn mit Herrlichkeit im Land der Lebendigen, an der Stätte, wo weder Trauer noch Seufzer, und er hat ihn mit dem Licht der Heiligen erleuchtet.

Denn in der Zeit, wo unser Vater Pachom mit uns lebte, führte man ihm, wo immer jemand innerhalb der Gemeinschaft starb, zu den Füßen des Apostels Paulus, bis zu dem Tag, da unser Vater Pachom aus dem Leibe ging, wo man sie ihm alle überließ, daß er sie in die Städte der Heiligen einführte, die der Herr ihm zur Ehrung für seine Leiden gegeben, da er sich zur Ruhe niederließ, neben alle Heiligen.

. . . die ganze Zeit und von jetzt bis zur Zeit der Zeiten.
Und zu Ende ist das große Leben unsers Vaters Pachomius, des Archimandriten.

Deshalb haben die Heiligen . . . die Apostel . . . die Propheten . . . die Märtyrer . . . die Lehrer der Kirche . . . der Herr der Engel und der Gott der Heiligen ihn empfangen, weil er seine Gebot mit aller Festigkeit bewahrt hat, und so ist ihm von Gott gegeben, was kein Auge geschaut, kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herzen gedrungen ist, was Gott seinen Freunden bereitet hat und denen die seine Gebote halten. Ihm sei Ehre in Ewigkeit, jetzt und zu aller Zeit aller Zeiten. Amen!

Ich glaube die Zusammenstellung spricht deutlich genug; es bedarf nur weniger erklärender Worte. A hat in der Tat den Schluß des Pachomlebens nach zwei verschiedenen Quellen gebracht. Man sieht hier ganz deutlich die rohe und oberflächliche Redaktionsarbeit des letzten Redaktors. Der Tod der Genossen des Pachom mit namentlicher Aufzählung, die Schilderung der Pestkrankheit, der Tod des Pachom selbst, der ganze Anfang ist einfach doppelt erzählt.

In der folgenden Szene, der Erzählung, wie Pachom die Annahme einer leichteren Decke verweigert, sind die beiden Quellen enger miteinander verbunden. Deutlich sieht man wohl, daß in G ein ungenannter Bruder als Krankenpfleger Pachoms erscheint, während in der zweiten Quelle von A Theodor an seine Stelle getreten ist. In der Kompilation ist natürlich nur von Theodor berichtet. Ich nehme an, daß in der zweiten Quelle nichts von einer Bitte Pachoms stand. Es wurde hier etwa erzählt, daß Theodor aus freien Stücken die bessere Decke Pachom gebracht und Pachom diese unwillig zurückgewiesen habe. So nur erklären sich die Widersprüche in A. Die Partie, die erzählt, wie Pachom seinen zukünftigen Nachfolger bestimmt, die Anordnung, die er über seine Bestattung gibt, sind wiederum doppelt berichtet. Ja erstaunlicherweise wird sogar zweimal erzählt, daß Pachom stirbt. Die zweite Ueberlieferung bringt außerdem hier eine markante Einleitung: „die Greise erzählen". Diese Quelle schöpfte also noch aus mündlicher Ueberlieferung.

Zum Schluß erhalten wir sogar eine ausdrückliche Bestätigung, daß unsere Beobachtungen uns nicht getäuscht haben; ein kurzes thebaisches Fragment bestätigt uns in erfreulicher Weise den Abschluß der Erzählung vom Ende des Lebens des Pachom, den uns die von uns erschlossene Quelle (über G hinaus) bewahrt hat[1])! Es kann gar kein Zweifel daran sein. Hier finden wir die wichtigen Zahlenangaben über das Alter und den Verlauf seines Lebens, hier auch die bezeichnende Begründung seines frühen Todes wieder!

---

1) Wie weit diese Angaben historisch zuverlässig sind, kommt für unsern Zusammenhang nicht in Betracht. — Ladeuze p. 254 verwirft sie kategorisch. Die Angabe, daß Pachom 39 Jahre Mönch gewesen sei, stände im Widerspruch mit G 2 M 5 A 342. Denn nach der ersteren Berechnung müßte P. 307/8 (von dem Todesjahr 346 an gerechnet) in den Mönchsstand eingetreten sein, nach dem letzteren aber wurde er erst nach dem Aufhören der Christenverfolgung in Aegypten (Ende 312) zum Kriegsdienst gepreßt und danach erst Mönch. Aber gerade die Angaben über die Einziehung Pachoms zum Kriegsdienst durch Konstantin, der gegen einen Tyrannen Krieg führte, sind recht ungeeignet zum Ausgangspunkt der Chronologie. Wie schwer, ja wie unmöglich diese Angaben mit den uns bekannten Daten der Profangeschichte zu vereinigen sind, zeigt Ladeuzes eigener mühseliger Versuch 234 ff. Die Notiz, daß das nach dem Aufhören der Verfolgung geschehen sei, ist wahrscheinlich einfache tendenziöse Geschichtsklitterung: die Mönche erscheinen als Nachfolger der Märtyrer (vgl. das Prooemium der Vita).

Das thebaische Fragment leistet uns aber noch einen andern Dienst. Es schließt mit dem Vermerke „Und zu Ende ist das große Leben unseres Vaters Pachom, des Archimandriten“. In der Quelle von A und T liegt eine gesonderte Vita des Pachom mit einem eigenen feierlichen Abschluß vor. Der Abschluß ist, wie es scheint, in T nur überarbeitet erhalten, da hier die merkwürdige Phantasie eingeschoben ist, daß die vor ihm gestorbenen Mönche Pachoms so lange zu den Füßen des Apostels Paulus weilen, bis sie mit ihm in die himmlische Stadt einziehen[1]), während A uns die feierliche Aufnahme Pachoms selbst in die himmlischen Welten in getragenem, feierlichem Stil verkündet.

Es scheint sich aus diesem Tatbestand mit voller Klarheit das wichtige Resultat zu ergeben, daß die „zweite“ Quelle von A eine Pachomvita war, die mit dem Tode des Helden schloß und im Unterschied von G die Wirksamkeit der ersten Nachfolger Pachoms nicht erzählte[2]).

Amélineau[3]) behauptet freilich, daß das eben besprochene Fragment nebst den andern 5—12. 19. 20. 22. 23 aus demselben Manuskript stamme, das unter dem Titel „des großen Lebens des Pachom“ die Vita des Pachom und seiner Nachfolger Theodor, Petron, Horsisi, enthalten habe. Diese Darstellung ist mißverständlich. Der Titel „das große Leben des Pachom“ kann sich wie die Analyse des obigen Fragments, an dessen Schluß er stand, gezeigt hat, nur auf eine Schrift beziehen, die das Leben Pachoms bis zu seinem Tode enthielt. Daneben wird in demselben Manuskript ein Leben Theodors enthalten gewesen sein. Die Fragmente, wie Amélineau sie bietet, sind bunt durcheinandergewürfelt. 5—11 enthalten (in der G entsprechenden Reihenfolge) Szenen aus dem Leben Pachoms[4]). Mit Fragment 12 sind wir bereits beim Tode Theodors angelangt[5]); 19 besagt den Amtsantritt Theodors, 20 einige Klosterregeln; 22 Szenen aus der Amtszeit Theodors; 23 Ueberfall des Klosters Phbôu durch den kaiserlichen Beamten Artemios. 24 der Tod Pachoms und damit der uns interessierende Buchtitel kann unmöglich an dieser Stelle gestanden haben. Die

---

1) Eine Parallele zu dieser sonderbaren Phantasie findet sich in ganz anderem Zusammenhang A 468.

2) Ich weise bei der Gelegenheit noch darauf hin, daß das Fragment 24 zum Schluß interessante Nachträge von Abschreibern bringt, deren Bedeutung bereits Amélineau 486 hervorhebt. Die dritte und letzte Abschreibernotiz stammt aus dem Regiment des Kaisers Heraklius nicht lange vor dem Jahr 625, „im Jahre der Perser“ da diese Aegypten überfielen und plünderten. Wir haben es hier also mit einem alten Manuskript zu tun, das zum mindesten dem VI. Jahrhundert angehört. Die zweite Notiz teilt uns mit, daß jemand dieses Leben Pachoms gekauft und es dem Kloster des Abba Schenudi geschenkt habe. Die Vita scheint also eine gewisse kanonische Geltung gehabt zu haben. Vielleicht erklärt sich übrigens von hier aus auch die Bemerkung M 5 A 342, daß Pachom zum Kriegsdienst gepreßt wurde, als Konstantin im Krieg mit einem persischen Tyrannen lag, während G nur hat, mit einem Tyrannen. Die Erwähnung des persischen Tyrannen, die historisch gar nicht zu rechtfertigen ist, mag in einem Zeitalter entstanden sein, wo der Kampf zwischen Römern (Byzantinern) und Persern alle Aufmerksamkeit auf sich zog.

3) Me. M. F. C. IV 2 485.

4) Wichtig ist Fragment 5 (543 f.) mit sehr interessanten Notizen über die Anfänge des pachomianischen Klosterlebens (gemeinsames Leben, gemeinsame Kasse) in Uebereinstimmung mit dem noch interessanteren Fragment 4 (539—543). Fragm. 7 (der ungetauft sterbende Katechumen) bestätigt den Bericht von A M gegen G s. u. (beachte hier die Notiz, daß es Sitte war, die Katechumenen in Phbôu während der Fastenzeit zu taufen). — 9 enthält die Vorgeschichte Theodors des Alexandriners parallel mit A M gegen G. — 10 erzählt die Bestrafung des Päderasten Apollonios, eine Erzählung, die sich nur noch in A 477—480 wiederfindet. — 11 enthält die Silvanus-Episode mit A (G P), während M sie nicht hat. Auf die meisten dieser wichtigen Erzählungen und ihre Ueberlieferungsgeschichte komme ich im weiteren Zusammenhang zurück.

5) Die Parallele in der memphitischen Theodor-Vita läßt daran keinen Zweifel aufkommen. In T findet sich hier übrigens als Datum des Todes der 7. Pachon, während sonst in den Quellen der 2. angegeben wird.

Blätter der Handschrift müssen in Unordnung geraten sein; unser obiger Schluß bleibt also zu Recht bestehen.

Wir können unsere Beobachtungen nun noch ergänzen und mit aller Wahrscheinlichkeit den Anfang der festgestellten Quelle nachweisen. Wir finden den in Betracht kommenden Bericht unmittelbar vor der großen Interpolation 590 ff., durch welche sie von dem übrigen, den Tod Pachoms behandelnden Bericht, abgetrennt ist. Er lautet (596 ff.): Und als die letzte Fastenwoche gekommen war und alle Brüder sich im Kloster Phbôu versammelt hatten, um Passa zu feiern, erschien der Engel des Herrn ihm und sagte: Rüste dich, denn der Herr hat beschlossen, ein großes Opfer am Tage des Festes der Auferstehung von Deinem Hause zu fordern. Pachom dachte damals, daß der Herr kommen würde, ihn mit dem Tode heimzusuchen. Aus dem Grunde fastete er vier Tage bis zum Freitag, weinte und seufzte wegen der Gemeinschaft, daß sie nicht zerstreut werde. Und am Freitag Abend, d. h. am dritten Tage, da der Engel ihm erschienen war, versammelte er alle Brüder und sprach zu ihnen, wie Samuel einst zum Volk gesprochen und verkündete ihnen alle Gerichte Gottes. Nun wurde A. Paphnutius der Oekonom, der Bruder Theodors, krank; am Abend des Sonnabends des Festes der Auferstehung starb er in Frieden. Pachom errinnerte sich alsbald des Wortes: Man wird von deinem Hause ein großes Opfer fordern. Er versammelte die Brüder und sprach zu ihnen — nun folgt 597—599 eine längere Abschiedsrede des Pachom — „Und als unser Vater Pachom so zu den Brüdern, die um ihn saßen sprachen, saß Theodor ein wenig bei Seite. Seine Thränen strömten vom Gesicht auf die Knie, und er weinte stark. Und eine große Zahl der Brüder weinte mit ihm, weil sie die Stärke der Frömmigkeit Pachoms und der Demut, die er unter ihnen bewiesen hatte, seine zahlreichen Devotionen und seine Milde kannten . . . So tat unser Vater."

Dieser Bericht stimmt mit dem Bericht von G nicht überein. Denn zu diesem (s. o. die Zusammenstellung) wird der Beginn der Pest ausdrücklich erst in die Woche nach Ostern verlegt. Wir werden also hier den Anfang des zweiten Berichtes haben, der dann etwa (s. die Zusammenstellung oben) fortfuhr: Und nach dem Osterfest erkrankten viele Brüder[1]).

Mit Hilfe des eben besprochenen Berichtes können wir dann den gegenüber G selbständigen Quellenbericht, der uns in A erhalten ist, noch weiter zurückverfolgen. Unmittelbar vor der oben aus A ausgehobenen Partie lesen wir den Satz, der sich an die Erzählung der Mißhandlung Pachoms in Latopolis anschließt (595): Durch die Gnade Gottes habe ich das Bekenntnis des Martyriums erfüllt, von dem man mir sprach, . . . als man mich aus dem Leibe entrücken wollte . . . es wurde mir durch den Apostel Paulus, der sich an der Pforte des Lebens aufhielt, gesagt: kehre noch einmal in die Welt zurück, verlasse dieses süße und unaussprechliche Licht. Und als ich nicht in die Welt zurückkehren wollte, beruhigte er mein Herz und sprach, gehe guten Muts, kehre in die Welt zurück. Denn es bleibt dir noch ein Martyrium zu vollenden, bevor der Herr dich heimsucht." Die Vision, auf die Pachom hier anspielt, findet sich tatsächlich in A und hier allein 542 f. Hier wird erzählt, daß P. erkrankte und „auf Befehl des Herrn in das andere Leben in der Entzückung

1) Das einzige Bedenken gegen diese Annahme wäre, daß auch in diesem zweiten Bericht Paphnutius noch einmal unter den Brüdern erwähnt wird, die in der Osterwoche starben. Wir haben es hier entweder mit einer ungeschickten Zusammenfassung oder mit einer nachträglichen Beeinflussung des zweiten Berichts durch den ersten zu tun. — Ein Vergleich der beiden Berichte zeigt übrigens, daß der erste genauer als der zweite ist.

aufgehoben wurde". An der Pforte des Lebens angelangt, bekommt er den Befehl in den Leib zurückzukehren. Den darüber Traurigen tröstet eine lichte Gestalt, wie er nachher von Engeln hört, der Apostel Paulus. „Geh hin, mein Sohn, es bleibt dir nur ein kleines Martyrium (zu vollenden), um meinen ganzen Dienst erfüllt zu haben."

Wir sehen überdies, wie der auch hier zum Vorschein kommende selbständige Bericht im Zusammenhang steht mit dem trüben Erlebnis des Pachom in Latopolis, auf das auch hier als auf dessen Martyrium hingewiesen wird. Nun wird sich weiter nachweisen lassen, daß auch dieser Vorgang im Leben des Pachom, das sogenannte Konzil von Latopolis, in A 590—595, in einer gegenüber G selbständigen ja ursprünglichen Ueberlieferung vorliegt; so haben wir den Faden dieser Ueberlieferung über 542—543 [1]), 591—595, 596—599, 643 f. verfolgt. Und wir werden zu schließen haben, daß A in dieser Partie mit dem als Fragment vorher abbrechenden M gemeinsam übereinstimmend ist.

Es läßt sich somit vorläufig das Ergebnis feststellen, daß A in seiner zweiten Hälfte G^3 repräsentiert, während er in der ersten Hälfte — abgesehen von einer Beeinflussung durch G^3 in einer bestimmten Partie — mit ihr zusammen einen Archetypos aufweist, den er zum Schluß allein erhalten hat. Diese zweite Quelle, aus der zugleich die meisten der thebaischen Fragmente stammen, enthielt aller Wahrscheinlichkeit nach nur das Leben Pachoms, nicht wie G das seiner Nachfolger. In dem Bericht über den Tod Pachoms sind die beiden Quellen in A so äußerlich kompiliert, daß sie fast mit der Schere abtrennbar sind.

Und endlich mag in dieser Quellenübersicht noch darauf hingewiesen werden, daß auch M hie und da ausgesprochen kompilatorischen Charakter zeigt. Wir finden dafür zwei Beweise. In M 109 f. und 114—116 liegt eine ausgesprochene Dublette vor. Beidemal wird die Geschichte von den Mönchen erzählt, die in der Bäckerei schwatzen und Pachoms Zorn dadurch erregen. Ein Vergleich der Texte macht sofort klar [2]), daß M 109 f. mit G 57 parallel läuft, während M 114—115 seine Parallele an A 446—448 findet. Die Verschiedenheit der Erzählung in A und G ist dadurch entstanden, daß G oder dessen Vorgänger tendenziös alles für Theodor mißliche herausgebrochen hat. Daher fehlt auch im folgenden die mit dem Vorgang in Zusammenhang stehende Versetzung Theodors von Tabennisi nach Phbôu (s. u. d. Anm.). M. hat die Identität der Erzählungen nicht erkannt und beide nebeneinander gestellt [3]).

Ein zweiter Fall liegt in der Episode der widerspenstigen 10 Brüder vor, die M zweimal erzählt 151 und 178—181. An der ersten Stelle geht er mit G, an der zweiten Stelle mit A. Daß die beiden identischen Berichte so weit auseinanderliegen, rührt daher, daß G den Bericht Theodors 152—168 vor-

1) Daß jetzt 542 f. so weit entfernt von 591—595 steht, rührt daher, daß der ganze Passus 552—578, wie unsere Tabelle zeigt, in A aus einer früheren Stelle der Vita hierher gerückt ist. Tatsächlich standen im Grundbericht von A M nur einige Visionen und Wunder und der lange Bericht von Theodors Revolution zwischen Pachoms Krankheit und dem geweissagten Martyrium von Latopolis.

2) Um die Quellenverhältnisse noch genauer herauszustellen, so ist M 109 f. = G 57 [G 58 a = A 450—454]; M 110 = 58 b; M 110—112 = 58 c (= A 455—458). — Andrerseits M 112—114 (Throngesicht Pachoms und Theodors) = A 445 f. M 114—116 = A 446—448; M 116 = A 448 f. (Versetzung Theodors nach Phbôu); M 117—119 = A 449 f. (+ 458 f.). — Der ganze Zusammenhang M 112—119 A 445—450 hat G auf ein kurzes Kapitel zusammengestrichen. Dann laufen die Quellen wieder parallel.

3) Er bringt dann die Erzählung M 110—112 (Entlarvung eines Diebes durch Theodor) an der Stelle, wo G sie hat, nicht nach A, und läßt sie dort später fort. Die Episode G 58 = A 450—454 bringt M nicht hier, weil er sie bereits p. 53 gebracht hat.

geschoben hat, und daß außerdem die Geschichten, die G 64a (d. 10 Brüder) und 64b bringt, mit A in umgekehrter Reihenfolge = 64ba anordnet, was übrigens das ursprüngliche sein dürfte. So fallen, wenn man die Umstellungen beseitigt, die beiden Dubletten auch örtlich zusammen.

---

2. Kapitel.
Entstehungsverhältnisse.

Und damit stehen wir eigentlich bereits mitten im Hauptproblem der Ueberlieferungsgeschichte der Pachomvita. Nachdem wir erkannt haben, daß $P^{g.n.s}$ ein z. T. recht sekundärer Nachtrag zur Pachomvita ist, N G^1 G^2 G^3 ausgesprochene Kompilationen sind, die nur mit uns sonst gut bekanntem Material arbeiten, bleiben als Quellen primären Ranges zunächst G T M und trotz seines kompilatorischen Charakters auch A stehen. Wo aber haben wir die echte und ursprüngliche Pachomvita zu suchen? in der Ueberlieferung von G oder von M A (T)? Und damit hinge die andere Frage zusammen: ist das Leben Pachoms ursprünglich griechisch oder koptisch aufgezeichnet?

Nachdem Amélineau[1]) in erster Entdeckerfreude auf Grund einzelner weniger aufgegriffener Beobachtungen der koptischen Ueberlieferung die Priorität vor der griechischen zugesprochen und die arabische Uebersetzung, die er direkt aus der thebaischen Grundschrift ableitete, als die beste Quelle von allen in Anspruch genommen hatte und nachdem Grützmacher[2]) sich ihm im wesentlichen angeschlossen hat, scheint sich das Blatt gänzlich gewandt zu haben[5]). Namentlich ist Ladeuze[3]) in seiner grundlegenden Untersuchung für die Priorität der griechisichen Ueberlieferung in der Gestalt von G eingetreten. Ihm hat sich Schiwietz[4]) im großen und ganzen angeschlossen, während Butler[5]) durch neue Gründe diese Position verstärkt hat. Ladeuze berief sich in seiner Untersuchung in erster Linie dabei auf das Selbstzeugnis der Griechen, das an mehreren Stellen c. 6. 11. 31. 62 f. vorliegt. Danach behaupten die Verfasser der Vita, die sich mit ἡμεῖς einführen, daß sie die ersten waren, welche auf Grund mündlicher Ueberlieferung derer, die Pachom selbst noch gesehen, das Leben geschrieben haben. Sie erzählen ausdrücklich, daß sie jene Männer der älteren Generationen nicht oft davon hätten reden hören, daß man das Leben (τὸν βίον) des Pachom schreiben müsse. ἀλλὰ τάχα οὔπω καιρὸς ἦν. Aber nun sei es eben notwendig geworden, sich ans Werk zu machen (c. 62). Diese Bemerkungen erscheinen merkwürdig zerstreut über das ganze Werk, so daß sie oft geradezu den Zusammenhang unterbrechen. Sieht man genauer zu, so treten sie jedesmal dann auf, wenn der oder die Verfasser meinen, etwas ganz besonders Wichtiges von ihrem Meister zu berichten, so bei der Erzählung von seiner unerhörten Askese (6), von seinen Dämonenkämpfen (11), bei den Aussagen Pachoms über sein Wundertun (31) bei einem eklatanten Fall seiner Prognosis (62). Obwohl, wie gesagt, die Ausführungen oft fast den Zusammenhang stören,

---

1) Namentlich in der Einleitung seiner Ausgabe der Texte in Annales du Musée Guimet. Vgl. die Aufzählung der einschlägigen zahlreichen Publikationen Amélineaus bei Butler, Lausiae History I 107.
2) Pachomius und das älteste Klosterleben, 1896.
3) Étude sur le cénobitisme pakhomien, 1898.
4) Vgl. das morgenländische Mönchtum I, 1904. 119–147
5) Lausiac History I 155 ff., 283 ff.

wird man sich doch schwer entschließen können, die Stellen als nachträgliche Einfälle eines Interpolators zu beseitigen. Ueberhaupt fällt es schwer, bei diesen Notizen einen Betrug oder eine literarische Fiktion anzunehmen. Eine Fälschung oder eine literarische Fiktion wäre wohl gröber zu Werke gegangen, und hätte die Beziehung zu Pachom direkt hergestellt. So werden wir annehmen dürfen, daß in jener Stelle wirklich eine gute historische Tradition vorliegt. Die oder der Verfasser waren wirklich überzeugt, zum erstenmal das Leben des Pachom zu schreiben, und sie schrieben es andrerseits auf Grund der Erzählungen von Männern, die selbst den Pachom noch gekannt hatten. Nun finden sich jene Stellen aber nur in der griechischen Ueberlieferung in G und zum Teil in den von ihnen abhängigen Rezensionen[1]). Also, schließt Ladeuze, liege in G der ursprüngliche erste Entwurf der Vita vor, diese sei griechisch geschrieben, und die Abhängigkeit liege auf seiten der koptischen Ueberlieferung. Aber ist denn durch diese Beweisführung Ladeuzes die Sache wirklich entschieden, und bewiesen, was bewiesen werden sollte?

Und dieser Schluß scheint nun durch einen sehr wichtigen Bericht, den uns das Fragment T 299—302 und M 249—259 übereinstimmend erhalten haben, bestätigt zu werden. Hier wird erzählt, daß Theodor, der bedeutendste Nachfolger und Schüler Pachoms im Kreise der Mönche aufgetreten sei und eine begeisterte Lobrede auf den Meister gehalten habe. Er sagt ihnen, daß sie alles, was sie vor anderen Koinobien voraushaben, eben nur dies eine sei: die Gestalt und das Bild des Vaters Pachom; er fordert sie auf mit ihm in die Benediktion einzustimmen: Gelobt sei der Gott unseres Vaters Pachom. Und er legt ihnen in diesem Zusammenhang nahe, daß es unumgänglich notwendig sei, zur Erhaltung seines Gedächtnisses die Erinnerungen an das Leben ihres Vaters aufzuzeichnen. Die Länge seiner Ausführungen hier zeigt wohl, daß man in den Kreisen seiner Hörer allerlei Bedenken gegen ein derartiges literarisches Unternehmen gehegt hat. Es mag den Mönchen wie eine Profanation erschienen sein, ihre heiligen Erinnerungen in einem Buch der Oeffentlichkeit preiszugeben. Einen Widerhall dieser Bedenken finden wir noch G 63. Unter Hinweis auf allerlei Präzedenzfälle — unter andern auf Athanasius' Antonvita, eigene Schriften des Pachom usw. — suchen die Verfasser ihr Unternehmen zu rechtfertigen. — Aber in einem bestimmten Kreise findet Theodor doch folgsame Hörer: „Und als die Dolmetscherbrüder, welche seine (Theodors) Worte denen übersetzten, welche das Aegyptische nicht verstanden, weil sie Freunde oder Leute von Rakoti (Alexandria) waren, ihn zu wiederholten Malen von der Art des Lebens unseres Vaters Pachom hatten sprechen hören, richteten sie ihr Herz auf alles, was er von ihm in Wahrheit verkündet hatte und schrieben es nieder. Denn wenn er damit geendet hatte, ihn zu preisen, wie seine Leiden, pflegte er zu seufzen und den Brüdern zu sagen: Beherzigt diese Worte wohl, denn es wird eine Zeit kommen, wo ihr niemand mehr finden werdet, der sie euch verkündet (M 258)".

Ich glaube, daß Ladeuze (p. 33 f.) durchaus im Recht ist, wenn er diesen Bericht in engste Verbindung mit dem Selbstzeugnis des Autoren von G setzt. Hier erfahren wir in der Tat, wer die in G redenden ἡμεῖς sind. Niemand anders als die griechischen Brüder der Pachomgemeinde, die bei den Versammlungen des Klosters für ihre der koptischen Sprache unkundigen Landsleute das Dolmetscheramt ausübten. Es sind also Griechen gewesen, die den

1) Vgl. N 72 f. (s. o.) und die Schlußkapitel von G 1 und G 2.

βίος des Pachom zuerst schrieben. Es ist auch von vornherein wahrscheinlich, daß nur Griechen, nicht Kopten, das Formtalent besaßen, einen so umfassenden Aufriß einer wirklichen Vita, wie er in G vorliegt, zu machen. Eines könnte man dagegen einwenden: Nach dem Bericht von MT scheint es doch so, als ob diese Aufzeichnung des Pachom-Βίος noch zu Lebzeiten des Theodor erfolgt sei[1]. Nun aber umfaßt G auch das Leben Theodors, kann also erst nach seinem Tode entstanden sein. Die Art, wie Ladeuze (p. 35 f.) diese Schwierigkeit zu beseitigen versucht, vermag nicht zu befriedigen. Vielleicht gelingt die Lösung auf einem andern Weg. Jene literarischen Notizen in G finden sich ja alle nur in der ersten Hälfte des Werkes, in der eigentlichen Pachomvita. Sollte man nicht mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß in G's erster Hälfte eine zu Lebzeiten Theodors entstandene Pachomvita vorläge, die dann später erst einen zweiten Teil, die Wirksamkeit seiner ersten Nachfolger erhalten hätte[2]?

Für Ladeuze ist mit diesen apriorischen Beobachtungen die gesamte Sachlage entschieden. Und die gründliche Untersuchung[3], in der er dann die Quellen bis ins einzelne vergleicht, arbeitet erkennbar mit einer bereits vorgefaßten Meinung und wird dem Tatbestand m. E. nicht gerecht. Ladeuze hat offenbar versäumt, sich zwei weitere Fragen ernstlich vorzulegen. Einmal: Haben wir denn die Garantie, daß uns in G wirklich noch jener erste Βίος des Pachom unverarbeitet vorliegt, auf den jene in G zerstreuten Bemerkungen hindeuten? Die Beobachtung schon, daß diese zu einem guten Teil von so sekundären Redaktionen, wie NG [12] wörtlich übernommen wurden, könnte zur Vorsicht mahnen. Auch drängte sich uns bereits die Vermutung auf, daß der zweite Teil von G tatsächlich erst später hinzugekommen sei und daß die gemeinsame Quelle von M A nur ein Leben des Pachom darstellte, ohne dessen Erweiterung in G. Ladeuze hätte sich weiter die Frage vorlegen müssen, ob denn die Notizen über den Βίος Pachoms jede weitere vorherige literarische Aufzeichnung über Pachom und seinen Kreis von vornherein ausschließen. Wir werden noch sehen, daß die Annahme recht wahrscheinlich gemacht werden kann, daß vor der Herstellung der Vita einzelne Aufzeichnungen (resp. fixierte mündliche Ueberlieferungen) etwa über die Klostergründungen, über die Regeln seiner Bruderschaft, über Pachoms Wunder und Visionen, vielleicht auch über die Persönlichkeit seines Schülers Theodor im Kreise der Pachomklöster existierten. Eine solche Annahme würde auch mit dem Selbstzeugnis von G keineswegs im Widerspruch stehen. Ein andres ist der literarische Βίος, das verfaßte, zur Veröffentlichung bestimmte Buch und etwas anderes sind gelegentliche zufällige Aufzeichnungen von einzelnen Vorgängen aus dem Leben Pachoms, die etwa in den Klosterarchiven lagen. Bei dieser Annahme bleibt der Anspruch der griechischen Brüder, den ersten Βίος des Pachom (der aber nicht

1) Es scheint andrerseits G 60 bereits (trotz Ladeuze) der Tod des Athanasios vorausgesetzt zu sein.

2) Ich verweise auf das, was oben über die tatsächliche Sonderexistenz einer Vita des Pachom bereits beigebracht wurde. Leider sind uns die Viten Pachoms und Theodors in M als Fragmente überliefert, so daß wir nicht sagen können, ob hier ein einheitliches Werk in der Art von G vorlag oder zwei getrennte Viten des Pachom und des Theodor.

3) Ich lasse mich hier auf die Einzelbeweise Ladeuzes für die Priorität von G nicht ein. Sie sind lange nicht alle gesichert, wie das z. T. weiter unten durch Darlegung der gegenteiligen Auffassung erwiesen werden soll. Wenn aber auch eine Reihe von Beobachtungen zutreffen sollten, so würde das meine Anschauung, nach der G wie M A T auf eine gemeinsame Quelle, die hinter ihnen liegt, sowie z. T. auf daneben fließende mündliche (?) Ueberlieferung zurückgehen, nicht widerlegen. Denn natürlich kann auch G hier und da Ursprüngliches erhalten haben.

einfach wie Ladeuze das tut, als identisch mit G anzusetzen ist) verfaßt zu haben, ungeschmälert bestehen. Man könnte freilich darauf hinweisen, daß uns der eben angezogene koptische Bericht als einzige Grundlage der Aufzeichnung des Pachomlebens die mündlichen Vorträge Theodors nennt und daß Theodors Darlegungen selbst vorherige schriftliche Aufzeichnungen ausschließen. Das aber hieße doch wohl ein argumentum e silentio überschätzen. Was von Theodor gefordert wurde, das war ein wirkliches Leben, ein Gesamtbild des Meisters und das — müssen wir schließen — war freilich damals nicht vorhanden.

Ist aber unsere Vermutung richtig, dann könnten wir uns vorstellen, daß die koptischen Viten, die in TMA vorliegen zwar in Abhängigkeit von dem einmal vorhandenen griechischen Aufriß des Pachomlebens (oder seines Archetypos) entworfen wurden, daß in ihnen aber dennoch ältere Tradition, die in G bereits verschüttet wurde, erhalten sein kann. Dazu käme dann noch — auch Ladeuze kann sich dem nicht verschließen — der frei fließende Strom mündlicher Ueberlieferung, der gerade auf koptischem Boden weiterfloß. Und wenn eine solche Quelle späterer mündlicher Tradition auch von vornherein nicht unbedenklich ist, so ist sie doch auch nicht a limine abzuweisen. Es bliebe also unter diesen Voraussetzungen möglich, daß sich in — literarisch angesehen — späteren und abhängigen Quellen dennoch allerlei ursprüngliche Tradition erhalten hätte. Jedenfalls ist ersichtlich, daß mit jenen apriorischen Beobachtungen noch wenig über das Verhältnis von G zu AMT entschieden ist, und alles der Einzeluntersuchung aufbehalten bleibt.

Wie verwickelt die Quellenverhältnisse im einzelnen liegen und wie man hier keineswegs mit der einfachen Formel der Priorität von G auskommen kann, das läßt sich besonders durch die Gegenüberstellung der verschiedenen Berichte über die Klostergründungen Pachoms deutlich machen, mit der ich nunmehr die Einzeluntersuchung beginne.

Ueber diese Klostergründungen berichtet G an zwei verschiedenen Stellen c. 35 u. 50—52. Ob G hier einen zusammenfassenden Bericht vorfand, aus dem er dann die zeitlich ja auseinanderliegenden Vorgänge an verschiedene Stellen der Vita verteilte, oder ob M A die Berichte erst an einer Stelle zusammengehäuft haben, mag zunächst dahingestellt bleiben [1]). Jedenfalls tritt hier der kompilatorische Charakter von A ganz klar heran. A bringt nämlich einen G 35 entsprechenden Bericht über die ersten Klostergründungen bereits an einer viel früheren Stelle p. 378—80. Sein Bericht schließt sich hier ganz eng an G an. Schon die (z. T. gräzisierte) Namen der Klöster, die übereinstimmend in G und A überliefert werden (Πρόου = Bafua, Χηνοβόσκια = Schinubeskia, Μούνχωσις = Mankuschim) beweisen das.

Außerdem aber zeigte, wie wir bereits nachweisen konnten, der Bericht von A deutliche Spuren der Beeinflussung von N. Und wir konnten daraus schließen, daß A hier nicht direkt aus G, sondern aus einer Zusammenarbeitung von G und N (= G^3 s. o.) stammt.

Daneben findet sich nun der zusammenfassende Bericht sämtlicher Klostergründungen in A 567 ff. M 70 ff. Infolgedessen beginnt A 567 f. mit einer vollkommenen Dublette zu 378 ff., die nunmehr, wie zu erwarten, im einzelnen

1) Für die Priorität von G könnte vielleicht sprechen, daß der inhaltlich durchaus hierher gehörige Bericht von den jährlichen Zusammenkünften der Klöster G 52 b sich M 102 an einer späteren G parallel laufenden Stelle wiederfindet (s. die Tabelle, vgl. auch die Bestätigung durch das thebaische Fragment p. 327).

nicht mit G (G³), sondern mit M und noch genauer[1]) dem hier erhaltenen T-Fragment übereinstimmt. Ich stelle die identischen Berichte von A T in einer abgekürzten Skizze dem von M gegenüber

M 70 f.—72.

Gründung von Phbôu durch Uebersiedelung von Brüdern. Bau einer Umfassungsmauer und Kirche (?) auf den Rat des Bischofs von Diospolis. Einsetzung von Vorgesetzten, häufige Visitationen. Die Gemeinschaft von Chenesit unter Ebone tritt in den Verband ein. Ebenso Jonas mit der Gemeinschaft von Tmuschus. (Ueber 72—75 s. u.).

A 567 f.—T 533 f.

Gründung von Phbôu durch Uebersiedelung von Brüdern. Bau einer Umfassungsmauer und eines Versammlungsraums auf den Rat des Bischofs der Stadt. Einzelne Häuser des Klosters, häufige Visitationen. Die Gemeinschaft von Schenesit (568) unter Unakh tritt in den Verband ein. Ebenso Jonas mit der Gemeinschaft von Tmuschus. Visitationen Pachoms, Herstellung des kleinen Monasterions bei Schenesit (und T Pesterposen) in dem P. zuerst geweilt.

Der in A folgende Bericht über die Klostergründungen Pachoms im Gau von Akhmin-Panopolis läuft dann wiederum mit T, nicht mit G oder M parallel.

T 535 f. A 563—569 berichten ganz kurz: Pachom gründet bei Akhmin (T: Schmin) ein weiteres Kloster. Dessen Abt wird Beschua (T: Pessô): der Name des Klosters ist Schedsina (T: Tsi). Ein angesehener Mann aus Qu's (T: Kôs) im Said schenkt dem Pachom seine Barke.

Zu diesem Bericht liegt nun bemerkenswerterweise an einer späteren Stelle A 573 wiederum eine Dublette vor, in der jener angesehene Mann Petronius genannt wird. Dieser Bericht von A aber steht nun in Parallele mit M 75 und G 50 b. Ich stelle die drei Texte nebeneinander.

M 75.

Petronius von Hu (= Qu's Kos s. o.), Sohn reicher Eltern, baut sich ein Kloster Thebiu und tritt mit seinem Kloster zur Gemeinschaft Pachoms über. P. regelt dort die Verhältnisse. Petrons Vater Peschenthebo und einer seiner Brüder Peschenapahr werden neben ihm genannt. Auch diese werden von Pachom bekehrt.

Petron gibt dem Pachom ihr Hab und Gut, auch die Barken. Im Norden der Umgegend von Akhmin baut Pachom ein Kloster an einem Ort Tesmine. Petronius wird dort Abt. Seiner Leitung wird auch ein zweites benachbartes Kloster unterstellt. Apollonios wird Abt in Thebiu.

G 50 b.

Petronios bewegt seine gesamten Verwandten zur Entsagung. (ἀποτάξασθαι) und schließt sich mit ihnen den Brüdern an. Sein Vater Ψενεβούς schenkt sein Hab und Gut der Gesamtheit und dazu ein Kloster mit Namen Θηβεῦ. Einsetzung von Vorgesetzten dort.

A 573.

Petron, ein Sohn reicher und vornehmer Eltern, gründet ein Kloster Etuaui und tritt mit seiner Gemeinschaft zu Pachom über. P. kommt mit einigen Brüdern dorthin und regelt das Leben. Der Vater des Petron und sein Bruder werden zum Mönchtum bekehrt.

Sie schenken dem Pachom ihr Hab und Gut, auch ihre Barken. Pachom begibt sich zur Stadt Eschmin und baut dort ein Kloster mit Namen Tismini. Pachom übergibt dem Petron von Etuaui diese beiden Klöster. Später bestimmte er den Aineas zum Stellvertreter des Petron in dessen Abwesenheit in Etuaui.

Wir sehen die Berichte in M G A sind so ziemlich identisch. In G fehlt die zweite Hälfte, die Gründung von Tesmine (Tismini). Ganz eng verwandt sind M und A. Doch hat A zum Schluß den besseren und klareren Bericht. Nach M könnte es beinahe so aussehen, als wäre hier noch von einem dritten Kloster in der Gegend von Akhmin die Rede. A hat den Zusammenhang hier vollkommen klar bewahrt.

---

1) Der Text von A wird also hier durch T gegenüber M in seinem selbständigen Wert bestätigt.

Zugleich wird deutlich, daß der oben wieder gegebene Bericht von T A (an früherer Stelle) eine Dublette zu dem unserigen ist. Die Ereignisse sind nur umgestellt. Das dort am Anfang genannte Kloster Tsi[1]) (Schedsina) ist identisch mit Tasmine-Tismini, dessen Gründung hier an zweiter Stelle steht. Der Mann, der dort dem Pachom seine Barke schenkt, ist Petronios im zweiten Bericht.

Das Kloster Thebiu ist dort zwar nicht genannt. Aber die Erwähnung der Stadt Akhmin in beiden Berichten macht die Identifikation ganz sicher. Kehren wir nun zu dem ersten Bericht von A (569—70) zurück und fassen dessen Fortsetzung ins Auge.

Zu unserm Erstaunen hebt dieser von neuem mit der Erzählung einer Klostergründung in Eschmin (= Akhma = Panopolis) an. Wiederum geht A auf das Engste hier mit T zusammen und findet diesmal andrerseits in G 51 eine Parallele. Ich stelle die Berichte zusammen.

T = A 570.

Bischof Areios von Eschmin (T. Schmin) bittet den Pachom, bei ihm ein Kloster zu bauen. Der Bischof zeigt dem Pachom den Ort und (570) schenkt ihm eine Barke. Der Bau beginnt. (Hier Ende des Fragments T.)

Aber böse Leute stören in der Nacht den Bau. Doch ein Engel Gottes umgibt ihn mit einer Mauer von Feuer. Das Kloster wird vollendet, das Leben dort eingerichtet, Vorgesetzte eingesetzt. — Daran schließt sich die Erzählung (570—573) vom Wortgefecht des Kornelius und Theodor mit dem Philosophen von Eschmin[2]). — Samuel wird Abt im Kloster zu Eschmin.

G (dazu auch Parallele in N 63).

Bischof Areios von Panopolis bittet den Pachom, bei ihm ein Kloster zu bauen. Er weist ihm einen Ort dazu an und der Bau beginnt.

Ungesetzliche Leute zerstören des Nachts, was am Tage gebaut wurde. Ein Engel schirmt den Bau, indem er ihn mit Feuer umgibt. Das Kloster wird vollendet und als οἰκονόμος Samuel dort eingesetzt. Auch hier folgt zum Schluß die Erzählung vom Wortgefecht des Kornelius und Theodor mit dem „Philosophen" von Panopolis.

Sehr anders lautet nun aber der Bericht in M und A an der zweiten Stelle in A.

M 78.

Infolge einer Vision begibt Pachom sich zum Berg von Esne (= Latopolis!) an einen Ort Phenum. Als er dort begonnen, die Mauern für ein Kloster zu bauen, versucht der Bischof mit einer Menge Volks ihn zu vertreiben. Aber der Herr zerstreut seine Feinde. Pachom erbaut das Kloster und setzt dort Surus zum Abt ein. Daran schließt sich (79—82) die Erzählung, wie Pachom das Kloster Tmuschus und seinen Abt Kornelius besucht[3]).

A 574.

Ein Traum ruft den Pachom in den Said. Er kommt zum Berg Esne an einen Ort Ebnum. Als er dort begonnen, die Mauer für ein Kloster zu bauen, versammeln sich die Bischöfe und disputieren mit ihm, um ihn zu verjagen. Gott aber zerstreut sie. Pachom erbaut das Kloster und setzt dort den Abt Severus ein. Auch hier folgt die Erzählung (575—578), wie Pachom das Kloster Tmuschus und seinen Abt Cornelius besucht.

Der Bericht von A^2 und M sind identisch. A^2 hat nur an einer Stelle abzuschwächen versucht. Während M berichtet, daß der Bischof mit einer Menge Volks den Pachom zu vertreiben suchte, läßt A die Bischöfe mit Pachom disputieren! (Liegt hier vielleicht eine Reminiszenz an den Disput mit den

---

1) Tsi entspricht der ersten Silbe vom Tis-Mini. G 74 erscheint der Name als Τὸ Μὴν περὶ τὴν Πάνος (dessen Abt Petronios!) = A 646 Asmini. G 86 liest Τὸ Μηνέ: G 52 hat Τασῆ neben Τισμηναί, ohne die Identität zu erkennen.

2) Diese letztere Episode findet sich in M an einem andern Ort 72—74 hinter der Erzählung der ersten Klostergründungen. Die Lokalität von Akhmin ist hier festgehalten.

3) Die Episode hat G bereits 35 b—39 im Anschluß an die Gründung des Klosters Mounchosis (Tmuschus) gebracht. Sie steht aber dort nicht am rechten Platz. Denn in allen Quellen wird als erster Leiter von Tmuschus-Monchosis Jonas genannt. Der Besuch des Klosters unter A. Cornelios fällt in eine spätere Zeit.

Philosophen von Akhmin s. o. vor?) Wir sehen aber auch deutlich, daß die beiden besprochenen Berichte in T A[1] G und M A[2] identisch sind. Die Abweichungen sind allerdings beträchtlich. Die Erzählung findet dort in Panopolis, hier im Süden Aegyptens in Latopolis statt. Daß M A[2] hier mit ihrer Ueberlieferung im Recht sind, geht daraus mit Deutlichkeit hervor, daß in dem Text von T A[1] (G) ganz unklar zweimal hintereinander von Ereignissen in Panopolis die Rede ist. Was soll es heißen, daß nachdem Pachom zwei Klöster in der Umgegend von Panopolis gegründet hat, nunmehr der Bischof von Panopolis ihn noch zu einer Klostergründung und ihm dazu einen Ort anweist? Auf die bedeutsamste Variante der Berichte, daß dort der Bischof selbst den Pachom zu einer Klostergründung auffordert, hier der Bischof oder die Bischöfe den begonnenen Bau zu stören suchen, kommen wir in einem weiteren Zusammenhang, in welchem erst die ganze Tragweite dieser Variante deutlich werden wird, zurück. Unbedeutender sind die Varianten in der Namensangabe. In T A[1] G ist der Name des Klosters nicht genannt, in M A[2] heißt es Phenum [1]). Dort ist Samuel, hier Surius [2]) = Severus der erste Abt.

Damit ergibt sich nebenbei ein gesichertes Resultat für die Klostergründungen Pachoms. Er hat sieben Klöster gegründet: 1. Tabennisi, 2. Phbôu, 3. Schenesit, 4. Tmuschus [3]), 5. und 6. Tsi-Taschmine und Thebiu bei Panopolis, 7. Pichnum bei Latopolis. Dazu könnte man als achtes das wiederhergestellte frühere kleine Koinobion des Pachom bei Schenesit rechnen (s. o.). Dies Resultat stimmt vorzüglich mit einer Notiz, die wir im Brief des Ammon c. 13 finden: πάντων τῶν μοναζόντων τῶν ἐν τοῖς δέκα μοναστηρίοις ὑπὸ Θεοδώρου ἐν τῇ Βαῦ συνηγμένων. Denn Theodor selbst hat nach G 86 selbst noch drei Klöster gegründet, und das ergibt mit den oben aufgezählten genau zehn [4]). Wenn G 72 (Verhör von Latopolis) und M 78 neun Klostergründungen des Pachom gezählt werden, so ist das keine Gegeninstanz. Es werden entweder die beiden Frauenklöster (G 82) mitgezählt sein. Oder es könnte auch sein, daß G hier seiner eignen *verkehrten* Rechnung folgt, die weiter unten sogleich beleuchtet werden soll. Denn er zählt in der Tat 9 Mönchsklöster Pachoms (4 in c. 35 + 5 c. 52).

Doch wir kehren zur Besprechung der Quellen zurück. Wir sehen, daß wir es hier mit einer sehr komplizierten Ueberlieferung zu tun haben. A hat zwei parallele Ueberlieferungen kompiliert, ohne deren Identität zu erkennen. Das Anfangsstück 567 f. bringt er freilich nur einmal und zwar im Anschluß an T. Dann aber hat er die verschiedenen Berichte addiert. Es sind identisch die Stücke

A 568—569 (= T) mit A 573—754 (= M G)
A 570—573 (= T G) mit A 574—575 (= M).

---

1) In dem Ueberblick, den G 52 über die gesamten Klostergründungen gibt, erwähnt er an letzter Stelle Πιχνοὺμ ἄνω περὶ Λαττῶν (Latopolis). Hier bestätigt er also den Bericht von M A[2], dem er doch vorher nicht gefolgt ist. (S. d. folgende Anmerkung.)

2) Diese Ueberlieferung wird bestätigt durch die epistola patris Pachomii ad Syrum petrum monasterii quod vocatur Chnum (offenbar = M Phenum A Ehnum G Πιχνούμ, hier löst sich uns auch das Rätsel des Namens; Pechnûm T 583 = G 52 ist das Ursprüngliche) Migne, Patr. Lat. XXIII, col. 100. Σοῦρος starb etwa gleichzeitig mit Pachom G 74. Samuel lebte noch in späterer Zeit G 79. Vielleicht war dieser nach Σοῦρος Abt von Chnum.

3) Vgl. die Aufzählung G 35, A 377—380, und A 567 f., M 70—72.

4) Das Kloster von Ptolemais, dessen Gründung c. 17 erzählt wird, könnte freilich bei dieser Zählung (c. 13), wie es scheint, noch nicht mitgerechnet sein. Will man dann von den 10 Klöstern dem Theodor nur zwei belassen, so mag man (s. o.) auch acht Klöster des Pachom zählen. Wenn das thebaische Fragment der Vita Theodors acht Klosterhegumenen zählt, so mögen hier die Neugründungen Theodors noch nicht existiert haben und deshalb nicht mitgezählt sein, dann erhielten wir wieder acht Pachom-Klöster.

Die parallelen Berichte weichen mannigfach voneinander ab, zum Schluß ist der Bericht M A (574—575) entschieden der ursprünglichere, T G A (570 bis 573) ist tendenziös überarbeitet. Ein Glückszufall hat es gewollt, daß uns hier beide Quellen einmal aufbewahrt sind. Der Charakter des Verfassers von A als eines oberflächlichen Kompilators ist damit von neuem und endgültig erwiesen. Immerhin sehen wir zugleich, wie viel wertvolles Material uns A gerade durch sein mechanisches Verfahren erhalten hat.

Im ungünstigsten Licht aber zeigt sich hier von vornherein auch G. Er erscheint mit seinem Bericht bald auf der einen, bald auf der andern Seite der gegenüberstehenden Quellen und hat überdies an einer Stelle (50 b s. d. Zusammenstellung) den Bericht seiner Quelle nicht unerheblich verkürzt. Besonders gravierend aber ist für ihn die Aufzählung der gesamten Klostergründungen, die er c. 52 bringt. Aus einem allerdings verworren überlieferten Text geht doch das mit einiger Deutlichkeit hervor, daß G (außer den an früherer Stelle, c. 35, genannten vier) hier fünf Klöster aufzählt. Das (ungenannte) Kloster von Panopolis, Τασῆ, Τηβεῦε, Τισμηναί und Πιχνοῦμ [1]). G hat hier an dem wahrscheinlich durch eine sekundäre Redaktion erst erfundenen Kloster von Panopolis festgehalten, wie das seinem vorhergehenden Bericht entspricht. Daneben aber erwähnt er zum Schluß das Kloster Pichnum von Latopolis, obwohl er es in seinem Bericht übergangen hat. Endlich hat er aus dem einen Kloster Τασῆ = Τισμηναί zweie gemacht, offenbar wiederum auf Grund verschiedener Quellenüberlieferung. Und so sind aus drei Klöstern des Pachom, den zweien bei Panopolis und dem einen bei Latopolis in G glücklich fünf geworden [2]). G setzt also in seiner Aufzählung c. 52 die beiden oben von uns rekonstruierten Quellen voraus, und hat diese überdies durcheinandergewirrt, verkürzt und mißverstanden, endlich den schlechteren Bericht vor dem besseren bevorzugt. — Außerdem sehen wir an diesem einen Beispiel schon hinreichend, wie verwickelt die Quellenverhältnisse der Vita Pachoms sind. Ein alter Klosterbericht über die Gründungen der Pachomklöster erscheint in immer neuen Ueberlieferungsvarianten vor uns.

---

3. Kapitel.

Der Bericht über das sog. Konzil von Latopolis.

Ich schließe hieran die Untersuchung einer der wichtigsten und markantesten Szenen im Leben des Pachom, des sogenannten Konzils von Latopolis. Der Bericht darüber ist uns in A 591—595 = G 72 erhalten, während er in M fehlt. Wir konnten aber bereits oben feststellen, daß A hier einen eigentümlichen und G gegenüber selbständigen Quellenzusammenhang wiederspiegelt.

Nach der arabischen Vita [3]) tun sich am Ende des Lebens des Pachom

1) Der Text der Bollandisten lautet: ἔλαβεν δὲ καὶ ἄλλα μοναστήρια ὁ Πατὴρ ἡμῶν Παχούμιος καὶ πρὸ τούτου (?) τὸ λεγόμενον Τασῆ καὶ μετὰ τοῦτο καὶ αὐτὸ τῆς Πάνος καὶ Τηβεῦε καὶ Τισμηναὶ καὶ μετὰ χρόνον τὸ ἄλλο τὸ λεγόμενον Πιχνοῦμ ἄνω περὶ Λαττῶν. Dazu die Variante: μετὰ τὸ ἐν τῇ πόλει Πανὸς τό τε λεγόμενον Τῆτ καὶ Ὀβεῦ καὶ Ἰσμῖν καὶ . . . Παχμοῦ περὶ τὴν Λαττῶν.

2) Im Anschluß an G zählt G^3 (bei Nau 506 = A 639 f.) an dieser Stelle ausdrücklich fünf Klöster ohne Nennung der Namen.

3) Es ist unbestreitbar ein Verdienst Amélineaus, daß er Annales du M. G. XVII XXXIII sq auf die Bedeutsamkeit dieses Berichts bereits aufmerksam gemacht hat.

„einige“ Bischöfe und Mönche zusammen, um die pachomianischen Mönche aus ihren Bezirken auszutreiben. „Denn wir haben uns sagen lassen, daß euer Vater Worte spricht, die niemals von einem Menschen gesprochen sind.“ Davon wird dem Pachom Mitteilung gemacht. Pachom erscheint, umgeben von zahlreichen Mönchen seiner Klöster, auf einem Krankenlager getragen, in Esne. In der Kirche von Esne, in der sich eine zahlreiche Menge von (feindlichen) Mönchen, Weltleuten und Soldaten versammelt hat, findet die Zusammenkunft oder das Verhör P's statt. Die Bischöfe stellen ihm die Frage: „Wir haben gehört, daß Du von Dir selbst sagst, Du seiest gen Himmel gestiegen und behauptest: Ich weiß, was im Herzen der Menschen vorgeht.“ Ein anwesender Mönch bestätigt diese Anklage. Pachom will ihre Richtigkeit im Grunde auch gar nicht leugnen. Er beruft sich zunächst auf vier von seinen anwesenden Gegnern, die früher Mönche in Tabennisi gewesen seien, sie mußten ihm das Zeugnis eines frommen und gerechten Menschen ausstellen. Dann stellte er die Sachlage ein wenig richtig. Er habe nicht gesagt, er sei in den Himmel gestiegen, sondern er sei auf Befehl des Herrn ins Paradies entrückt. Er habe nicht gesagt, er wisse, was in den Menschenherzen vorgehe, vielmehr habe er gesagt, daß der Herr ihm die Gnade gegeben habe, die Bösen von den Guten (bei der Mönchsaufnahme) zu unterscheiden. Nach dieser Erklärung bleibt der Eindruck bei den Gegnern: Habt ihr jemals ein ähnliches Wort von einem Menschen gehört? Es entsteht ein unbeschreiblicher Tumult. Einer seiner Mönche muß den Pachom auf seiner Schulter durch eine Nebentür hinaustragen. Nur mit Unterstützung eines einflußreichen Mannes, Sabinus, gelingt es den Mönchen, auf die man schon einzuschlagen begonnen hat, mit heiler Haut zu entkommen. Sie bringen ihren Vater auf seinem Reittier, stolz und sich der erlittenen Wunden und Verletzungen rühmend, ins Kloster zurück. Und als sie im Kloster angekommen, küßten sie alle unsern Vater Pachom.

Ladeuze (89 2) hat diese wichtige Erzählung, die dem Unbefangenen einen Eindruck von geradezu photographischer Treue macht, in einer Anmerkung kurz abgefertigt. Er findet in ihr im Vergleich mit der griechischen Redaktion alle Merkmale der Legende. „Die Gegner des P. werden schlecht gemacht, und er selbst verherrlicht.“ Hier hat sich Ladeuze seinen Beweis doch etwas zu leicht gemacht. Ich mache mich anheischig, mit dem von ihm aufgestellten kritischen Grundsatz, jeden und auch den schlechtesten Quellenbericht zu diskreditieren[1]).

Doch prüfen wir demgegenüber den Bericht von G 72. Ich betone zunächst, daß G im allgemeinen den Bericht von A in den Grundzügen bestätigt. Auch G verlegt den Vorgang in die Kirche von Latopolis. Pachom erscheint mit einigen älteren Brüdern, als seine Gegner erscheinen Mönche und Bischöfe. Es entsteht eine ἀμφιλογία περὶ τοῦ διορατικὸν αὐτὸν λέγειν. (Die beiden Vorwürfe in A sind hier also zunächst in einen zusammengezogen). Zwei Bischöfe, die namentlich genannt werden, erteilen ihm das Wort zur Verteidigung. Er beruft sich auf diejenigen Bischöfe, die in seinem Kloster Mönche waren und eine von ihm vollzogene Dämonenheilung selbst mit angesehen haben. Die Bischöfe bestätigen ihm dies Erlebnis und daß sie ihn für einen Mann Gottes halten, ἀλλὰ τὸ διορατικόν, ἐπειδὴ μέγα ἐστίν, ἀπολόγησαι πάλιν. Nun weist Pachom auf seine großen Erfolge hin, auf seine neun Klöster, und daß er die Gabe

1) Ladeuze macht daneben noch auf kleine Unstimmigkeiten in der Erzählung aufmerksam. Sie lassen sich alle mit einigem guten Willen beseitigen. Aber einzelne Stilisierungen der arabischen Quelle können natürlich zugestanden werden.

von Gott bekommen habe, bei den sich Hinzudrängenden zu unterscheiden: τίς αὐτῶν ὁ πορευόμενος καλῶς καὶ τίς ἐν ὑποκρίσει ὢν μοναχός. Weshalb das nicht möglich sein solle ἤτοι διακρίσει πνεύματος ἁγίου, ἤτοι ὀπτασίᾳ. Denn nicht, wenn er wolle, sondern wenn der allerlenkende Gott sie ihm anvertraue, habe er die Gabe. — Bis hierher sind die beiden Berichte im Grunde identisch. Aber in der Schilderung des Ausgangs der Szene weicht G stark ab. Denn hier heißt es jetzt: „Wie sie das hörten, bewunderten sie den Freimut und die Demut des Mannes.“ Aber freilich muß nun doch berichtet werden, daß irgend jemand ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ σατανᾶ den Pachom mit dem Schwert zu töten versucht habe. Aber durch die anwesenden Brüder habe ihn der Herr gerettet. Dann sei ein Lärm in der Kirche entstanden, die einen haben so, die andern so geredet: καὶ διασωθέντων (!) τῶν ἀδελφῶν ἦλθεν εἰς τὴν μονὴν αὐτῶν τὴν ἐσχάτην τὴν λεγομένην Παχνούμ [1]).

Der Unterschied zwischen den Berichten von A und G springt ins Auge. Nach A ist der Vorgang von Latopolis von einschneidender Bedeutung im Leben Pachoms. Was er hier erduldete, war sein Martyrium (s. o.). In seiner ganzen Wucht offenbart sich hier der religionsgeschichtlich so interessante Gegensatz zwischen dem Pneumatiker und Visionär Pachom und der organisierten Bischofskirche und ihren offiziellen Vertretern. Und während uns A in die ganze Schärfe des hier vorhandenen Gegensatzes hineinschauen läßt, hat G daraus eine verhältnismäßig harmlose Szene gemacht, die ohne erkennbares Resultat verläuft.

Ich behaupte nun, unter der Nachwirkung dieses Gegensatzes hat auch die Berichterstattung über das Leben Pachoms gestanden. Es macht sich in ihr das Bestreben geltend, die Gegensätze, die hier sich auftun, auszugleichen. Und wir werden demgemäß den Satz aufstellen dürfen, daß in den Quellen, in denen die Tendenz der Versöhnung mit der Bischofskirche und die damit zusammenhängende andere einer Zurückdrängung des visionären Elements deutlich heraustritt, sekundäre Berichterstattung vorliegt. Und es wird sich zeigen, daß von diesem Urteil der Bericht in G und nicht (oder doch viel weniger) derjenige von M A (T) getroffen wird.

Wir fassen zunächst die Stellung Pachoms und seiner Kreise zur organisierten Kirche und der bischöflichen Autorität ins Auge. Eine von uns bereits gemachte Beobachtung rückt nun sofort in den rechten Zusammenhang und empfängt hier ihr volles Licht. Wir sahen oben, wie in M A der ursprüngliche Bericht erhalten war; daß der Bischof von Latopolis inmitten einer großen Volksmenge den Klosterbau des Pachom in Pichnum zu stören suchte, aber durch Gott selbst an seinem Vorhaben verhindert sei. In G ist der Zug unterdrückt. Er hat die Erzählung von der Gründung des Klosters Pichnum bei Latopolis gekannt. Aber er schließt sich einem andern Bericht an, der die Vorgänge retouchiert, ja vollkommen in ihr Gegenteil verkehrt. Der Bischof Arius von Panopolis (!) hat selbst den heiligen Vater zu einer Klostergründung aufgefordert und ihm den Ort dazu angewiesen. Aber böse ungesetzliche Leute suchten in der Nacht die Klostermauer zu zerstören. Die Engel Gottes aber haben sie durch ein Wunder beschirmt. Vortrefflich schließen sich nun die beiden Berichte aus Latopolis-Esne nach M A zusammen. Von Anfang bis zum Ende hat Pachom hier die bischöfliche Gewalt und Autorität gegen sich gehabt.

1) Man beachte auch hier wieder die Erwähnung jenes Klosters, von dessen Gründung G niemals berichtet hat.

Die Quellen berichten übereinstimmend, daß Pachom dem in der Nähe seines Klosters Tabennisi befindlichen Dorf eine Kirche gebaut habe, um den Dorfbewohnern Gelegenheit zu geben, das Wort Gottes zu hören. G fügt ausdrücklich (c. 20) hinzu: Das tat er nicht von sich aus, sondern auf den Rat des Serapion, des Bischofs von Tentyra (Dendera)[1]. Kirchenbauen ist Sache des Bischofs, und es darf nicht so scheinen, als wäre der Mönch eigenmächtig vorgegangen. Die freundliche und vermittelnde Rolle, die oben der Bischof von Panopolis übernahm, erhält hier sein Kollege von Dendera. Unsere Quellen berichten übereinstimmend, daß Pachom in dieser Dorfkirche das Amt eines Anagnosten versehen habe. G 20 fühlt sich doch veranlaßt, dazu zu bemerken, daß kein (kirchlich bestellter) Anagnost vorhanden war und daß er das Amt verwaltet habe, bis dort ein Priester eingesetzt sei. — Andererseits scheint auch G einmal (c. 18) das Ursprüngliche bewahrt zu haben. Er berichtet einfach, daß, wenn man die προσφορά im Kloster darbringen wollte, Pachom einen Presbyter von den benachbarten Kirchen geholt habe καὶ οὕτως ἐποίει αὐτοῖς τὴν ἑορτήν. M 33 berichtet dagegen in Uebereinstimmung mit A, daß P., als die Zahl der Brüder hundert erreicht habe, im Kloster eine Kirche erbaut habe. Er sei dann am Sonnabend mit den Brüdern zum Gottesdienst in die Dorfkirche gegangen, wofür dann der Klerus am Sonntag zur Eucharistie ins Kloster gekommen sei. Die Darstellung spiegelt, wie es scheint, schon fortgeschrittene Verhältnisse wieder. — Der Bericht G 20 setzt ja in der Dorfkirche einen organisierten Klerus noch nicht voraus, nicht einmal ein Lektor war dort vorhanden. Ja selbst bei der späteren Gründung von Phbôu scheint P. keine Kirche, sondern nur einen Versammlungsraum für das Kloster erbaut zu haben[2]. Wir sehen hier durch Vergleich der Quellen in eine Anfangszeit der pachomianischen Klostergründungen hinein, in denen Gottesdienst und das Verhältnis zur Kirche des Sakraments noch sehr wenig geordnet waren.

Daran knüpft sich in unseren Quellen eine Erörterung der Stellung des Pachom zum Priestertum. Im Kloster des Pachom gab es im Anfang keinen Priester, Pachom wollte auch nicht, daß einer seiner Genossen das Priestertum erstrebe, denn das sei eine Quelle des Ehrgeizes, des Streits und der Habsucht (G 18). Der Bericht unserer Quellen faßt allerdings nebenbei schon eine spätere Zeit ins Auge, da Pachom nicht umhin konnte, Priester, die sich zur Aufnahme in den Klosterverband meldeten, zuzulassen. Aber er betonte, daß auch der Priester sich allen Klosterregeln bedingungslos zu unterwerfen habe. Auch hier finden wir in G einige Zusätze. G läßt Pachom seine Mönche ermahnen, daß, wenn sich jemand aus andern Klosterverbänden zum Priester weihen lasse, die Brüder ihn nicht als φιλάργυρος verachten sollten. Man solle überhaupt über einen tadelnswerten Priester nicht urteilen, Gott und die Nachfolger der Apostel seien dazu da. Auch hier wird also Pachom um einen Grad unterwürfiger und entgegenkommender gegen das Priestertum dargestellt als in den andern Quellen. Und durch diesen Abschluß wird der fatale Eindruck, den die souveräne Stellung des Heiligen gegen den Klerus erwecken konnte, etwas abgemildert. Bei der Erzählung vom Eintritt des Theodor in den Klosterverband wird es in M stärker hervorgehoben, daß die Bischöfe (in M wird ausdrücklich der von Esne-Latopolis p. 53 genannt, daneben 55 die Geistlichkeit) auf seiten

1) Ebenso ist es zu beurteilen, wenn nur in der Quelle T 533 f. = A 567 f. erzählt wird, daß P bei der Gründung von Phbôu auf den Rat des Bischofs von Diospolis (Theben) einen Versammlungsraum für die Brüder gebaut habe.

2) Siehe die Bemerkungen Amélineaus zu M 71. A 567.

der Mutter stehen, die ihren Sohn zurückwünscht (vgl. S. 54). Der Zug, daß die Geistlichen durch eine List der Mutter verhelfen, ihren Sohn noch einmal zu sehen (55), ist in G unterdrückt. Wiederum oder zum drittenmal erscheint hier in den besseren Quellen der Klerus von Latopolis als Gegner des Klosters und seiner Forderungen. Daß die Erzählung von der Vision des Pachom, in der er sieht, wie der ungetauft gestorbene Katechumen von Engeln getauft wird, in G (c. 59) verschwunden, resp. bis zur Unkenntlichkeit entstellt und verstümmelt ist (s. u.), erklärt sich ebenfalls in diesem Zusammenhang. Nicht nur der Widerwille gegen alles Visionäre, sondern das spezifisch kirchliche Interesse macht sich hier geltend. Weiter hat G 60 die ausführliche Geschichte des Alexandriners Theodor stark verkürzt. Der Grund ist auch hier offenkundig. Der ganze Bericht bei M 142 ff. A 473 ff. enthält eine starke Kritik des verweltlichten alexandrinischen Priestertums. Sie ist bei G der kirchlichen Tendenz [1]) zum Opfer gefallen. — Ganz deutlich vereinigt sich endlich in unten genauer zu besprechenden breiten Ausführungen Theodors G 87 die antiekstatische und die kirchliche Tendenz. Schon hier mag bereits auf das charakteristische Wort in diesem Zusammenhang hingewiesen werden: ὅμως δὲ πάντες εὐξάμεθα πρόβατα εἶναι [2]).

An diesem Punkt muß übrigens auch einmal eine Beobachtung zugunsten von G gebucht werden. Es handelt sich hier freilich um die zweite Hälfte der Vita. Es ist beachtenswert, daß G hier noch nichts von der besonders intimen Berührung des Theodor, des Schülers und Nachfolgers des Pachom mit Athanasius weiß. G berichtet zunächst von einer Reise des Theodor (mit Zacchaeus) nach Alexandria. Offenbar geht aus dem Bericht (70 Ende + 73) hervor, daß es damals der Kirche in Alexandria schlecht ging, daß die Arianer doch die Herrschaft hatten. Davon, daß Theodor den Athanasius in Alexandria getroffen, steht kein Wort in G. Das stimmt auch mit der Zeit des Besuches. Jene Reise erfolgte vor dem Tode des Pachom, der in den Mai 346 fällt. Athanasius aber ist erst im Oktober 346 nach Alexandria zurückgekehrt [3]). Dann berichtet G (77) von dem Besuch einiger Klosterbrüder (an der Spitze wieder Zacchaeus) bei Antonius und bei Athanasius kurz nach dem Tode des Pachom. Ausdrücklich wird vermerkt, daß bei diesem Empfang der Brüder durch Antonius, auf den im Zusammenhang der Vita besonderes Gewicht gelegt wird, und durch Athanasius, Theodor nicht zugegen ist. Als dann G 92 Athanasius mit ihm und den Pachombrüdern wirklich zusammentrifft, wird in dem Bericht ganz deutlich vorausgesetzt, daß die beiden Männer sich vorher nie gesehen haben. Ganz anders ist die Darstellung in den koptischen Quellen. Schon M 167—169 A 588—591 berichten, daß Theodor auf der Reise nach Alexandrien (vor dem Tode Pachoms) Athanasius selbst trifft und daß dieser ihm ein Empfehlungsschreiben voll unverhohlener Bewunderung mitgibt. Dann hört der Bericht von M auf. Aber wir finden im memphitischen Leben Theodors 297—299 sowie in den thebaischen Fragmenten die Fortsetzung dieser Darstellung. Danach (p. 561—584) [4]) haben Theodor und Zacchaeus auch die zweite Reise kurz

1) Die Bearbeitung setzt hier schon in M und A ein. In A richtet sich die Polemik bereits nicht nur gegen die verweltlichten Priester, sondern gegen verweltlichte Mönche (Brüder), in M sind die Priester bereits ganz verschwunden.

2) Vgl. noch die Visionen Theodors und Pachoms zur Ehre der Orthodoxie im Brief des Ammon c. 6. Einen Ekstatiker, der die orthodoxe Lehre durch seine Visionen bezeugt, läßt man sich freilich gefallen.

3) Vgl. den noch deutlicheren, im allgemeinen von G abhängigen Bericht bei A 642.

4) Die ungemein weitschweifigen, mit vielem neuen größtenteils sekundärem Material belasteten thebaischen Fragmente scheinen in der Ueberlieferungsgeschichte für sich dazu-

nach dem Tode des Pachom gemeinsam unternommen. Höchst lebendig und erbaulich wird das Zusammentreffen der Pachommönche mit Antonius geschildert. Dann gelangen sie zu Athanasius nach Alexandria, an den ihnen Antonius ein Empfehlungsschreiben einhändigt (578). Athanasius gibt dem Bruder ein Empfehlungsschreiben an den neuen Abt Orsisi mit. Hier in Alexandria fällt der Bericht Theodors von einem Wort des Pachom über die drei Häupter der Kirche: Athanasius, Antonius und die Pachomgemeinschaft, während in G (c. 87) Theodor bei Gelegenheit der Rückkehr der Brüder von der Reise (αὐτὸς γὰρ οὐκ παρῆν) an dieses Wort ihres Meisters erinnert. — Das alles sind Neubildungen, und man wird kaum in der Annahme fehlgehen, daß bei dieser starken Umbildung das Interesse mitwirkte, den Theodor in ein näheres Verhältnis zu Athanasius, als zu Antonius zu bringen. Das Bestreben aber, die Leiter und die Geschichte des pachomianischen Klostervereins in engere Verbindung mit dem Hierarchen Athanasius zu bringen, gehört in das Kapitel kirchenpolitischer Tendenz, die damit nicht nur in G, sondern auch in andern Quellen der Pachomvita nachgewiesen ist.

---

4. Kapitel.

Das visionäre Element in der Ueberlieferung.

Alle diese Nachrichten, vor allem die Schwankungen und Korrekturen der Ueberlieferungen sind deshalb so interessant, weil sie uns in die anfänglichen Gegensätze zwischen Klerus und Mönchtum hineinschauen lassen. In der Kirchenprovinz Aegyptens ist dieser Antagonismus sehr bald, viel schneller als in andern Kirchenprovinzen — ich erinnere an die Kämpfe in Kleinasien um die Person des Eustathios von Sebaste, an die Bekämpfung des Mönchtums und der Person des Hieronymus in Rom, an Martin von Tours und die Hinrichtung Priszillians in Gallien — verschwunden. Hier hat Athanasios, der große Biograph des heiligen Anton, sofort die Führung übernommen, die Bedeutsamkeit des Mönchtums für die Kirche erkannt und dieses an seinen Wagen zu spannen und für den Kampf um die Orthodoxie zu benutzen verstanden. Es ist charakteristisch, daß Athanasios gleich bei der ersten Begegnung mit Pachom (G 20) diesen zum Priester zu machen versuchte, obwohl ihm das nicht gelang. Das war auch in anderen Sprengeln das bewährte Mittel, den Gegensatz zwischen dem pneumatischen Mönchtum und dem Klerus zu überbrücken, daß man einen aus der Mitte des Mönchtums selbst zum Bischof oder Priester des Sprengels resp. des Klosters machte. Die eben berührten Erzählungen aus der späteren Zeit des Pachom und denen des Theodor zeigen, wie gut dem großen Kirchenpolitiker seine Politik auch gegenüber dem Verbande der Pachomleute gelungen ist.

Sollte aber die Aussöhnung des Klerus und des Mönchtums von Dauer sein, so mußte letzteres von seiner pneumatisch-ekstatischen Art, die vom Klerus immer als revolutionär empfunden wurde, etwas nachlassen. Und so sind diese beiden Tendenzen ständig miteinander verbunden, das Drängen auf stärkere Harmonie zwischen Klerus und Mönchtum und die Zurückdrängung des Visionären. In dem Leben Theodors in G 87 lesen wir folgende inter-

---

stehen. Es sind die Fragmente XV und XVI bei Amélineau, M. M. F. C. IV 2. Sie geben einen Beweis dafür ab, daß thebaische Fragmente keineswegs an und für sich das Vorurteil größerer Ursprünglichkeit in Anspruch nehmen dürfen.

essante und wichtige Notiz: Und als der Abt Theodor von dem Gemurre erfuhr (vgl. G 73), das sich damals gegen den Abt Pachom wegen seiner Sehergabe erhob (περὶ τοῦ διορατικοῦ) — er war damals mit dem Fahrzeug in Alexandria — so suchte er von da an zu verbergen, wenn er nach dem Willen des Herrn etwas im Traum erschaute, συνῆκεν γὰρ ὠφέλιμον (!) εἶναι. Daran knüpft sich dann eine Rede Theodors an die Brüder: Keiner zweifle zwar über einen Mann Gottes, wenn er höre, daß er ein Gesicht sähe. Aber es sei doch Vorsicht nötig. Es drohe beim Schauen der Gesichte die Gefahr der Ueberhebung, die Begierde nach weiteren Gesichten, und vor allem (ἵνα) σκελλισθεὶς ἐμπέσῃ εἰς ἔκστασιν (!)[1]. Der Teufel sei sehr listig καὶ ἐὰν μὴ ἀκρότατος διακριτικὸς εὑρεθῇ (der Visionär) πρὸς αὐτὸν ὁ πειραζόμενος, πλανᾶται. Der, welcher nicht verführt werde, sei der, der in allen Dingen Gott und den Heiligen[2]) gehorsam sei. ὅμως δὲ πάντες εὐξάμεθα πρόβατα εἶναι. Es gäbe nur einen guten Hirten, der habe die Apostel und nach ihm die Bischöfe eingesetzt, wenn freilich auch alle andern Kinder Gottes seien. — Diese Rede ist ein Dokument von höchster Wichtigkeit. Daß in ihr freilich die Meinung Theodors selbst wirklich wiedergegeben ist, ist nicht wahrscheinlich. G 79 berichtet uns selbst daneben, daß die Brüder zu Theodor zu kommen pflegten mit der Bitte: πνευματικὸν ῥῆμα λύειν αὐτοῖς ἢ ὅραμα τοῦ Ἀββᾶ Παχουμίου εἰπεῖν. Auch der Brief des Ammon zeigt den Theodor noch ganz als pneumatische, enthusiastische Persönlichkeit und die Brüder des Klosters in stetiger bebender Angst vor dem großen Herzenskünder, der ihnen die geheimsten Gedanken ablauschen konnte. Was in G als Meinung des Theodor vorgetragen wird, das ist in erster Linie die Meinung der griechischen Brüder gewesen, die die Vita des Pachom schrieben. Wie schnell hat hier doch die pneumatische Haltung der ersten Mönchsgemeinde vor den Bischofskirchen und ihren Bedenken kapituliert! Man beginnt, sich der „Gesichte" fast als einer verbotenen Ware zu schämen. Und der Nachfolger des ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ habe den Hauptwunsch: ὅμως δὲ πάντες εὐξάμεθα πρόβατα εἶναι.

Und nun läßt sich nachweisen, wie diese offenbar spätere Stimmung die Darstellung der Vita des Pachom in G beherrscht. Auch dem Pachom selbst werden nun diese „maßvollen" Anschauungen untergeschoben. Besonders charakteristisch sind hier die allgemeinen, nur in G sich bietenden Ausführungen c. 32[3]). Pachom wird hier von den Brüdern gebeten, ihnen ὁράματα zu erzählen[4]), wie er sie schaute. Er tut das nicht, sondern hält vielmehr eine Rede mit einer Unmenge von Kautelen gegen alles allzu ekstatische Wesen. Gesichte schauen wird ein frommer Mensch von Gott nicht erbitten. Wenn Gott sie dennoch gibt, ist zu hoffen, daß er dadurch nicht geschädigt und zu

1) Die ἔκστασις gilt überhaupt in G schon als etwas Bedenkliches. (Vgl. vor allem die weiter unten ausführlich besprochene, dem Pachom untergeschobene Rede G 61.) Als ein Typus solchen Ekstatikers tritt gleich am Anfang G 5 der Mönch auf, der sich anheischig macht, auf einem glühenden Kohlenbecher stehend, ein Vaterunser zu verrichten. G urteilt denn auch: καὶ οὕτως μετὰ χρόνον ἐκστατικὸν ὄντα ἔρριψεν αὐτὸν εἰς τὸν ὑποκαυστῆρα τοῦ βαλανείου καὶ ἐκάη. Das Schlagwort ἐκστατικός fehlt M 21. A 356. Doch vgl. die Wendung M 23. A 356. „Seht auf den, welcher in sich dem Geist Raum gegeben, der über niemanden Gewalt hat, und seht, was dieser Geist ihm getan!" Vgl. dagegen wie Pachom z. B. Brief Ammons 6 unbefangen erzählt: ἐγενόμην ἐν ἐκστάσει.

2) So mahnt auch G 61 jeden, der ekstatische Zustände habe, sich einem erfahrenen Manne anzuvertrauen: μέγα γὰρ κακὸν τὸ μὴ ἀναγγεῖλαι τοῦτο ταχέως τῷ ἔχοντι τὴν γνῶσιν πρὸ τοῦ χρονῆσαι τὸ πάθος.

3) Man beachte, daß c. 32 zu den G eigentümlichen seiner Darstellung eingewobenen Kapiteln (s. o.) gehört. Es folgt unmittelbar auf die literarischen Bemerkungen in G 31.

4) Genau so wie noch G 79 Theodor veranlaßt wird, den Brüdern ὅραμα τοῦ Ἀββᾶ Παχουμίου εἰπεῖν.

Hochmut verleitet wird. Er will ihnen ein großes Gesicht zeigen: Einen heiligen und demütigen Menschen sehen, das sei die wahre Gottesschau. Dann will Pachom allenfalls gelten lassen, daß heilige Männer τὸ διορατικὸν τῶν ψυχῶν τὰ ἐνθυμήματα ὁρᾶν. Die Ekstase wird also charakteristischerweise auch hier wie im griechischen Bericht über die Synode von Latopolis auf das Gedankenlesen unter Beseitigung der eigentlichen Vision eingeschränkt[1]). Diese Gabe des διορατικόν, so heißt es weiter, verleiht Gott den Menschen. So werden sie διορατικοί, ohne seine Offenbarung sind sie ὡς πάντες ἄνθρωποι! Es gibt aber noch eine andere Art διορατικός zu sein. Die ist in dem Psalmwort angedeutet: Ich sahe den Herrn vor mir immerdar! (Ps. 16, 8). Darüber werde der Mensch nicht zur Verantwortung gezogen, ob er die Gabe des Gesichtes (im ersteren Sinn) besitzt, aber wohl darüber, ob man Gott im Sinne des Psalmes schaue. In dieser Gottesschau soll man schon die Kinder erziehen.

Im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird auch hier die Tendenz in der Darstellung zweifellos. Ein so braver und bequemer Durchschnittsfrommer, wie der, welcher hier sich äußert, ist Pachom in der Tat nicht gewesen. Deutlich zeigt sich die antiekstatische Tendenz, die allerdings durch die Ueberlieferung zu einer beschränkten Anerkennung des διορατικόν gezwungen ist. Im übrigen aber wird das Visionäre, Ekstatische sichtlich auf das allgemein Religiöse reduziert.

Die Beobachtungen lassen sich vermehren. In G 61 ist in Uebereinstimmung mit den übrigen Quellen M 103 f. A 471 eine Geschichte, die von dem διορατικόν des Pachom handelt, erzählt. Ein Mönch hat sich wider die Regel einen Vorrat von Feigen verschafft und verwahrt diese in einem Gefäß auf, um sich das Fasten damit zu erleichtern. Pachom „schaut" das von dem entfernten Kloster Phbôu aus, kommt deshalb nach Tabennisi und entlarvt den Bruder, indem er bei einer in der Versammlung der Brüder gehaltenen Rede andeutet, daß er um sein Geheimnis weiß. Die Erwähnung einer Versammlungsrede im Grundbericht hat G benutzt, um eine längere Ansprache des Pachom wirklich einzulegen. Und mitten, gerade in dieser Rede, findet sich eine Polemik gegen Ekstase. Die „Feinde" (Dämonen) versuchten die Mönche: ἐὰν εὕρῃ τινὰ μὴ νηφάλαιον . . . ἐὰν μὴ νήψῃ ὡς δεῖ. Viele haben sich schon selbst das Leben genommen, der eine sich vom Felsen gestürzt ὡς ἐκστατικός (!), ein anderer sich den Leib mit dem Schwert aufgeschlitzt. Besonders wird es getadelt, wenn man derartige Zustände nicht einem erfahrenen Bruder meldet: μέγα γὰρ κακὸν τὸ μὴ ἀναγγεῖλαι τούτο ταχέως τῷ ἔχοντι τὴν γνῶσιν, πρὸ τοῦ χρονῆσαι τὸ πάθος. Das alles hängt doch mit der „Sünde" des feigenliebenden Mönches gar nicht mehr zusammen. Man könnte höchstens sagen, daß der Gedanke an den fastenscheuen Mönch die Ausführungen über das (geistige) νηφάλιον εἶναι ausgelöst hat. Richtiger aber wird es sein, zu urteilen, daß der Tendenz von G zufolge Pachom in dem Augenblick, wo er eine besondere Probe seines διορατικὸν χάρισμα ablegt, zugleich eine Rede gegen dämonische Ekstase halten muß. Auch nach der Entlarvung des Feigendiebes heißt es wiederum: καὶ λοιπὸν λέγει αὐτοῖς· ἴδετε οὖν ὅτι οὐχ' ὅτε ἡμεῖς θέλωμέν τι εἰδέναι τῶν κρυπτῶν διὰ σωτηρίαν βλέπομεν, ἀλλ' ὅτε ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ βούλεται.

1) Eine schriftgelehrte Verteidigung des διορατικὸν πνεῦμα Pachoms und Theodors (nicht der eigentlichen Vision) findet sich auch im Brief des Ammon 8. Hier werden eine Reihe von Bibelbelegen für diese Gabe angeführt. Unter anderem findet sich hier das Elisa-Beispiel II Kön 5 25, das auch G 32 eine Rolle spielt. In der Darstellung des Ammon sind dieselben Tendenzen bemerkbar wie in G.

Doch nicht bloß in derartigen Reflexionen kommt die Tendenz in G zum Vorschein. Sie zeigt sich auch in der tatsächlichen Zurückdrängung des visionären Elements in der Darstellung selbst. Eine ganz besonders charakteristische Szene wird uns M 119—129, A 460—467 berichtet. Ein Katechumene in dem benachbarten Kloster Tmuschus ist todkrank. Pachom und Theodor beschließen, dorthin zu wandern. Während sie das Brot, das sie vorher noch genießen wollen, in Wasser einweichen, erscheint ihnen bereits ein Engel, der sie ermahnt, ihm ihre Gebete zu geben, er wolle sie vor den Herrn bringen. Wie sie zum Kloster kommen, liegt der ungetaufte Katechumen am Sterben. Man hat ihn weder zur Taufe nach Phbôu bringen können, weil er zu krank war, noch ihn am Ort taufen können, weil kein Priester dort war[1]). Da schauen Pachom und Theodor, wie Engel kommen und den Katechumenen taufen, bevor er stirbt. Daran schließt sich dann der Bericht über eine Vision des Pachom von den Geschicken der frommen Seele nach dem Tode mit außerordentlich urwüchsigem und interessantem eschatologischen Material an. „Unser Vater Pachom sah diese Vision im Kloster Tmuschus anläßlich des Katechumenenbruders, der insgeheim vor seinem Tode getauft wurde" (M 127). Dann bittet Pachom, auch das Geschick einer ungerechten Seele schauen zu dürfen, und auch das wird ihm zuteil[2]).

G 59 hat diesen ganzen, in zweifacher Hinsicht bedenklichen Bericht — denn die Vision über die Taufe des Katechumenen gefährdet auch das kirchliche Interesse am Sakrament — auf ein paar Sätze zusammengestrichen: „Und ein anderes Mal, als beide bei einem Bruder (!) saßen, der bekümmert war, sterben zu müssen, wurde ihnen vom Herrn die Art des Ausgangs der Seele aus dem Leib offenbar. Und das haben sie freiwillig niemand gesagt, solange sie lebten, denn es sind Geheimnisse, aber die mitanwesenden großen Brüder wurden gewahr, wie sie mit Staunen die in Stille anwesenden Heiligen (Engel) betrachteten zur Stunde, da der Kranke den Geist aufgab"[3]). Sicher ist nun freilich, daß der Bericht in M A, so wie er vorliegt, legendarisch ist. Auch sind die Visionen des Pachom über die Schicksale der guten und der bösen Seele, die ja mit dem bestimmten Fall nichts mehr zu tun haben und sicher aus literarischer Ueberlieferung stammen, hier später nach dem Gesetz, daß verwandte Stoffe sich anziehen, erst angehängt. Aber was wir hier haben ist doch volkstümliche Darstellung, die sehr früh auf Grund gewisser visionärer Erlebnisse des Pachom in den Kreisen der Brüder entstanden sein mag. Auf der andern Seite aber trägt G alle Merkmale der literarischen Reflexion und der tendenziösen Bearbeitung an sich. Das Aergernis, daß Pachom schaut, wie der ungetaufte Katechumen nachträglich im Himmel getauft wird, ist beseitigt. Zugleich wird im Widerspruch mit dem, was wir sonst wissen (s. o.), betont, wie ängstlich Pachom und Theodor das Geheimnis ihrer Visionen hüteten, und demgegenüber erwacht dann doch die reflektierende Frage, wie man unter diesen Umständen überhaupt etwas von jenem Vorgang wisse. Das alles ist keine volkstümliche Ueberlieferung. So hat man sich im Kreise der koptischen Mönche nicht vom Vater Pachom erzählt. Hier sprechen die grie-

1) A 547 f. erwähnt hier die Sitte der pachomianischen Mönche, sämtliche Katechumenen in Phbôu während der vierzigtägigen Fastenzeit zu taufen.

2) Vgl. den wohl sekundären Zusatz A 467. Theodor wird offenbart, wie der Vater Pachom im Jenseits der „Vermittler" ist, durch den die Seelen seiner Mönche die himmlische Gnade bekommen.

3) Wieder etwas anders gewandt ist der Bericht in P (vgl. Pg 7 N 207). Er ist aber der Tendenz nach mit G verwandt.

chischen Literaten. Besonders deutlich tritt der Charakter des Berichtes noch in den Schlußsätzen heraus. Der älteren Tradition muß ein Zugeständnis gemacht werden. Es heißt: Bisweilen hätten Pachom und Theodor übrigens auch einiges von ihren Visionen erzählt, auf den Nutzen der Hörer bedacht. Aber gleich meldet sich die Kritik: ἐδίδασκεν γὰρ ὁ Ἀββᾶς Παχούμιος μὴ ἀνέχεσθαι ὅλως τοιούτου λογισμοῦ, ὥστε θέλειν τι τῶν ἀοράτων ἰδεῖν. καὶ γὰρ τὰ ὁρατὰ (so zu lesen statt ἀόρατα) πλήρη θαύματος εἰς φόβον τῷ ἐρευνῶντι καὶ ἀκούοντι.

Eine der phantastischsten Visionserzählungen hat übrigens auch G 56 mit den andern Quellen erhalten, aber freilich nur stark verkürzt wiedergegeben (vgl. M 104 ff., A 442 ff.). Es handelt sich um das Gesicht, das der Heilige im Versammlungshaus von Phbôu sah, und von dem Theodor gleichzeitig dadurch Kunde erhalten haben soll, daß er die Erde beben fühlt und voller Schrecken von der heiligen Stätte flieht. Man lese die charakteristische Schilderung der Vision in M A. Pachom betet, daß die Furcht des Herrn ihm erscheine und sich auf ihn herablassen möge. Er kann deren Erscheinung aber nicht ertragen. A (444) berichtet drastisch: Er fiel zu Boden und begann wie ein lebender Fisch zu zappeln. Seine Augen, seine Knochen, sein Mark, sein ganzer Leib zitterten unter der Wirkung der göttlichen Strahlen (ähnlich M 107). Darauf fleht Pachom den Herrn an, und dieser läßt den „Strahl der Furcht" sich zurückziehen und den „Strahl der Barmherzigkeit" sich herabsenken. — Und nun stelle man dem den Bericht G's gegenüber: G hat den ganzen Wunderapparat der Erzählung, das eigentlich Legendarische wie A und M. Er berichtete ausführlich das Erdbeben, das Zeugnis und die Flucht Theodors, also die ganze objektive Realisierung des subjektiven Erlebnisses. Aber über die charakteristische Vision gleitet er mit einigen Sätzen hinweg[1]). Und zum Schluß finden wir dafür wiederum einen, der für den reflektierenden Charakter von G charakteristischen Satz: καὶ ἐθαύμαζον οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ καὶ μάλιστα ὅτι τοῦ κυρίου θέλοντος, ἐὰν ἴδῃ τι τῶν κρυπτῶν, οὐκ ἐδήλου αὐτοῖς, εἰ μὴ τὰ φθάνοντα εἰς πίστιν καὶ οἰκοδομήν.

Ich glaube, daß mit alledem Charakter und Tendenz der Berichterstattung von G auch an diesem Punkt deutlich geworden ist. Und demgegenüber tritt nun in den koptischen Quellen mit voller Deutlichkeit überall das pneumatisch-enthusiastische Element in der Person Pachoms und seines Kreises zutage.

Besonders lehrreich ist hier ein kleines Stück, das nur in A (432 f.) erhalten geblieben ist: „Eines Tages, während er (Theodor) betete, siehe da erschienen zwei Engel, einer zur Rechten, einer zur Linken; eine Ekstase ergriff ihn, er sah, wie seine Seele seinen Leib verließ, dann sah er, wie sie wieder in ihn eintrat. Und unter den großen Brüdern sahen viele infolge der Reinheit ihres Herzens Visionen und sprachen mit den Engeln, unter andern der, welcher sich Cornelius nannte .... Dieser Bruder betete zu Gott, sein Herz zu beruhigen und es glauben zu machen, daß die Handlungen der Menschen oft unserem Vater Pachom sichtbar würden, denn er glaubte es nicht und zweifelte daran. Eines Tages, am Ende des Morgengebetes, öffnete Gott ihm einen Augenblick die Augen, und er sah, daß alle Handlungen der Brüder meinem Vater sichtbar wurden. Von diesem Tage an wurde unser Vater Pachom von ihm wie

1) Im Bericht des Ammon c. 5 ist aus der Vision ein langes Gebet Pachoms geworden, dessen Gedanken sich zum Teil mit der Vision decken.

ein Engel Gottes angesehen, so daß er zu den Brüdern sagte: Der Herr ist in diesem Manne und, wenn er mir sagt, lebe, werde ich leben, und sterbe, werde ich sterben." Und etwas weiterhin heißt es 434: Und als unser Vater Pachom sah, daß eine große Zahl von Brüdern Erscheinungen und Visionen hatten, die vom Herrn kämen, erzählte er ihnen diejenige, welche er an dem Tage gehabt hatte, da er für würdig befunden war, den Honigtau vom Himmel auf sich herabsteigen zu sehen (zu dieser „Taufvision" des Pachom vgl. M 8 A 344 f. G 3).

Demgemäß läßt sich auch deutlich erkennen, daß gerade die Visionen des Pachom von Anfang an ein Hauptbestand der Ueberlieferung von ihm waren. Selbst G berichtet (s. o.), daß die Brüder zu Pachom kamen und ihn baten, ihnen ein ὅραμα zu erzählen (32). Die Brüder baten den Theodor oft, ihnen ein „Wort" aufzulösen oder ein Gesicht des Abbas Pachom zu erzählen (G 79). Theodor erzählt nach der memphitischen Vita Theodors (249) den Brüdern „Das Leben (Pachoms) seit seiner Kindheit, die Mühen, die er seit Gründung des Coenobiums erduldet, die Versuchungen von seiten der Dämonen, wie er ihnen die Seelen der ihm Anvertrauten entrissen, die Visionen, die der Herr ihm offenbart hatte, denn er hatte sie aus dem Munde des Heiligen selbst erfahren." So mag allmählich, schon bevor man an die schriftliche Aufzeichnung eines zusammenhängenden Lebens des Heiligen ging, eine Visionensammlung im Kreise seiner Anhänger existiert haben. Durch die wertvollen Notizen, die G 63 über schriftliche Quellen, die bei der Abfassung der Vita bereits vorlagen, gibt — scheint das sogar direkt bestätigt zu werden. Der Abschnitt beginnt καὶ ἐπειδὴ ἐλάλει αὐτοῖς πολλάκις τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ὁ ἀββᾶς Παχούμιος, τίνες ἀκούοντες ὑπεραγαπῶντες αὐτὸν ἔγραψαν πολλὰ περὶ αὐτοῦ νοήματα τῶν γραφῶν. Schon dieser Satz ist nicht ganz deutlich. Jedenfalls aber soll doch in ihm gesagt werden, daß man schon vor den Autoren von G mit schriftlichen Aufzeichnungen über Pachom begonnen habe. Es ist nur nicht ganz deutlich, was aufgezeichnet wurde; es wird sich aber doch wohl um Schriftgedanken Pachoms gehandelt haben (man lese etwa περὶ ⟨τῶν⟩ αὐτοῦ νοημάτων τῶν γραφῶν. Dann fährt G fort ὥστε καὶ εἴ ποτε ὅραμα εἶδεν ἢ ὀπτασίαν τοῦ κυρίου βουλομένου ⟨καὶ⟩[1]) κατ ἰδίαν τοῖς μεγάλοις εἴρηκεν, εἰς πίστιν καὶ ὠφέλειαν τῶν ἀκουόντων . . . Hier bricht der Satz ab, und es folgt die allgemeine Bemerkung ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς τοὺς ἰδίους δούλους δοξάσει, ὡς καὶ λαλεῖ τῷ Μωυσῇ λέγων, ἵνα πιστεύσωσίν σοι εἰς τὸν αἰῶνα. Dann folgt asyndetisch: ἡμεῖς δὲ μαθόντες κατὰ τὸν καιρόν, ὅτι οὐ πάντων ἐστὶν τὸ πιστεύειν μάλιστα μονάζοντι καίτοι γε τῶν ἁγίων τὴν ὁδὸν ἐπορεύετο, — διὰ τοῦτο συνεκεράσαμεν ταῦτα γράφοντες πρὸς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς φέρειν ἀζημίως τῶν λεγομένων τὸ κέρδος. Nun könnte man ja versuchen, die allgemeine Bemerkung ἀεὶ γὰρ ὁ θεός) in Parenthese zu setzen, und in den Worten ἡμεῖς . . . διὰ τοῦτο συνεκεράσαμεν ταῦτα γράφοντες den Nachsatz zu suchen. So ergäbe sich der Sinn: Und daher haben wir, auch wenn (Pachom) ein Traum oder ein Gesicht sah . . . und ihn insbesondere den Großen erzählt hat (denn immer wird Gott die Seinen verherrlichen . . .) in der Erkenntnis, daß der Glaube nicht jedermanns Sache ist . . . auch dieses (die Gesichte) beim Schreiben mit aufgenommen . . . Aber Satzgefüge und Sinn bleiben bei dieser Auffassung höchst verworren. Besser erscheint es mir, jenen abgebrochenen Satz

---

1) Die Ergänzung ist zur Herstellung des Satzes notwendig. Vgl. schon die Uebersetzung der Bollandisten p. 320 b.

als Aposiopese zu fassen und aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: Und daher wenn er einen Traum oder ein Gesicht nach Gottes Willen sah und den Großen insbesondere erzählte zum Glauben und Nutzen der Hörer, ⟨zeichneten sie es auf⟩[1]). Dann hätten wir hier ein Zeugnis von außerordentlicher Wichtigkeit: die Verfasser von G hätten danach eine Sammlung von Visionen des Pachom bereits in schriftlicher Ueberlieferung vorgefunden und daraus einiges ihrer Darstellung einverleibt (συνεκεράσαμεν). Aber leider steht der Text nicht sicher. Soviel aber ergibt sich doch mit Sicherheit, daß, als das Leben Pachoms von den Brüdern geschrieben wurde, diesen eine Sammlung von Träumen und Gesichten Pachoms entweder in mündlicher (durch häufige Erzählung fixierter) Ueberlieferung oder gar schon in schriftlicher Aufzeichnung vorlag.

Und nun läßt sich andrerseits die Beobachtung machen, daß derartige Sammlungen von Visionsberichten, wie der Text von G sie andeutet, in den koptischen Quellen der Vita tatsächlich vorliegen; und wir dürfen vermuten, daß diese Stücke, die in G zunächst zum guten Teil unterdrückt waren, nachträglich in den koptischen Redaktionen des Βίος wieder aufgenommen wurden. Das erste Stück, das hier in Betracht kommt, beginnt mit der schon erwähnten Vision von der Taufe des Katechumenen. An diese schließen sich die beiden Visionen über die Ausfahrt der guten und der schlechten Seele (M 119—129, A 460—468). Dann wird erzählt, wie Theodor, der auch in dieser Besprechung überall in der Vita einfach neben Pachom tritt, die himmlische Musik bei der Aufnahme einer Seele in den Himmel hört[2]), wie Pachom und Theodor bei der Eucharistie schauen, daß der Engel der Würdigen bei der Feier selbst die heiligen Elemente gibt, wie ein Engel dem Theodor die Sorge für seine Herde anvertraut (129—131, 468—469). Theodor hört in der Ferne genau die Katechese, die Pachom den Brüdern in Pibohu hält. Pachom schaut, wie im Versammlungssaal der Brüder der Herr thront und ihm seine Worte mitteilt, die er von nun an immer von der Stelle aus verkündet, wo er den Herrn gesehen (132—133, 469—471). Theodor liest die Gedanken eines Bruders, der sich nicht zur härteren Askese entschließen kann (133—135, 471—473). Pachom hat ein Gesicht über die Höllenqualen (135—141; A hat das Stück in einer ihm eigenen Visionensammlung 548—552).

Wir haben also hier einen einheitlichen Zusammenhang, der sich in M von Seite 119—141 erstreckt. Und dieser Zusammenhang wird sich noch weiter nach rückwärts verfolgen lassen. Nicht weit von diesem Stück (M 104—109, A 442 ff.) steht die schon besprochene Vision im Sanctuarium von Phbôu. Es folgt die Erzählung von den in der Bäckerei schwatzenden Mönchen, bei denen wiederum das Fernsehen Pachoms eine Rolle spielt (G 37, M und A Dublette 109—110, 114—116 = A 446). Nach einer Geschichte, die nicht hierher gehört, schließt sich das Gesicht an, in welchem Pachom den Thron Gottes schaut und den anwesenden Theodor als sein Geschenk Gott darstellt (M 112 f., A 445). Und wiederum durch einige kleine Geschichten davon getrennt, in deren Ueberlieferung M und A überdies zum Teil auseinandergehen, steht das besprochene Corpus der Visionen! G hat von diesem ganzen Corpus nur einige zerbrochene Fragmente aufgenommen (56. 57. 59) und von diesen aufgenommenen Stücken enthält eines keine eigentlichen Visionen, sondern nur Proben des wunderbaren Fernsehens des Pachom.

---

1) Das ist auch die Auffassung der Bollandisten, vgl. die Uebersetzung 320 b.

2) G 59 a hat diese Vision erhalten und sie der andern oben besprochenen (59 b) vorangestellt.

Eine zweite Reihe von Visionen ist uns nur in A (in einem bereits oben z. T. besprochenen Zusammenhang) erhalten, weil M an diesem Punkt als Fragment abbricht. Sie beginnt mit jener Vision, in der dem Pachom das Martyrium in Latopolis und der Tod geweissagt werden (541 f.) Daran sind eine Reihe verwandter Gesichte angeschlossen, die Erscheinung des Satans in Gestalt Christi, eine Wanderung Pachoms durch das Paradies (543—545), eine Erzählung, wie Pachom das Geschick zweier Mönche im Paradies schaute (545—548), endlich eine Beschreibung der Hölle und ihrer Orte, die M, wie wir sahen, innerhalb der ersten Sammlung eingestellt hat. G hat von dieser ganzen Reihe nur die eine Erzählung von der Erscheinung des Satans in der Gestalt Christi aufgenommen [1]). Denn diese Erzählung, an die sich Erörterungen über die διάκρισις τοῦ πνεύματος ὥστε διακρίνειν τὰ πονηρὰ πνεύματα (etwa im Stil der Antoniosvita) anschlossen, enthielt ja zugleich eine Kritik des visionären Elements und eine Ermahnung zur Vorsicht.

Ebenso charakteristisch ist es, daß fast die einzige Vision (abgesehen von den nicht zu umgehenden Berufungsvisionen), die in G ziemlich unverkürzt erhalten ist, das Gesicht ist, mit dem Pachom vor Ketzereien und Spaltungen in der Kirche warnt (G 65, A 180—185, M 498—502, vgl. N 28—31, P^g 17—19, A 613—620). Diese erbauliche Ermahnung hat auch G sich nicht entgehen lassen. Ein wenig hat er übrigens auch hier gekürzt. Und mindestens ein interessanter Zug ist nur in A M stehen geblieben. Es ist hier von Bischöfen die Rede, die zwar den orthodoxen Glauben haben, aber in Gemeinschaft mit den Schismatikern leben (A 500) [2]), eine Anspielung, die nur auf die Meletianer bezogen werden kann, welche auch sonst im Leben des Pachom eine Rolle spielen. Außerdem wäre etwa für G noch das Gesicht, das Pachom beim Binsensammeln über die seinen Mönchen drohenden sittlichen Gefahren hatte (G 45, M 92 f., A 413), zu notieren und einige Proben des Fernsehens und Gedankenlesens Pachoms, gegen welche die Verfasser von G nicht so starke Bedenken gehabt zu haben scheinen, wie gegen die eigentlichen Visionen [3]).

Ladeuze (p. 84) hat dieses ganze Plus, das die Berichte von M und A über G hinaus haben, einfach unter das Verdikt legendarischer Weiterwucherungen gestellt. Er stellt die Berichte den übrigens an Zahl verschwindend geringen und wenig eindrucksvollen Wunderberichten zur Seite, die M und A über G hinaus bieten. Ueberall habe nur derselbe Trieb, der das Leben des Heiligen ausschmückenden Tendenz auf das Wunderbare vorgewaltet.

Schon diese Gleichstellung von Vision und eigentlichem Wunder ist irreführend. Die Vision gehört gar nicht in derselben Weise dem Gebiet der Legende an wie das eigentliche Wunder. Es kann nicht genug betont werden, daß in allen in Betracht kommenden Ueberlieferungen das eigentliche Wunder und der Wunderbericht fast keine Rolle spielen. Umgekehrt sahen wir oben an einem interessanten Fall, wie G die ganze ins äußerlich Wunderhafte gesteigerte

1) G 55 b. Vgl. auch die Erscheinung der Satanstochter vor Pachom und Theodor N 39—43. P^g 24 ff. A 625—628.

2) M, der hier nur allgemein von Häretikern spricht (184), sagt vorher noch deutlicher: „Siehe da, das Licht bei Euch, das sind die Häresien und Spaltungen, die alle sagen, wir sind des „purificateurs" (Katharer?). — Eine ähnliche Tendenz-Vision liegt übrigens auch im Brief des Ammon c. 6 vor. Gegenüber den Meletianern und Arianern wird Pachom die Rechtgläubigkeit des Bischofs von Alexandrien offenbart. In demselben Kapitel schaut Theodor eine Darstellung der rechtgläubigen Trinitätslehre, er sieht drei gleiche Feuersäulen: μήτε τῇ περιγραφῇ ἀλλὰ μόνον τῇ ταὐτότητι πρόσεχε.

3) Vgl. etwa noch G 53. 54 mit A 435. 436—440. (M hat keines der beiden Stücke.) Das visionäre Element von A ist in G gänzlich unterdrückt.

Darstellung einer Vision beibehalten, die kräftigen visionären Einzelzüge aber ausgemerzt hat. Es wollen also beide Gebiete das eigentliche Wunder und die Vision in der Betrachtung schärfer getrennt werden. Nun ist es Ladeuze gegenüber freilich nicht meine Absicht, etwa alle diese Visionsberichte direkt als historisch und als bare Münze zu nehmen. Es ist ja ganz deutlich, wie diese vielfach schon geformtes Gut visionärer Vorstellungen und Erlebnisse einfach weitergeben. Amélineau[1]) hat seinerzeit versucht, in ihnen zahlreiche Vorstellungen ägyptischer Eschatologie nachzuweisen. Ladeuze hat — wohl mit größerem Recht — auf unmittelbare Berührung mit späterer christlicher Apokalyptik namentlich mit der Vision Pauli hingewiesen[2]). Wer etwas die Mönchsliteratur kennt, wird sehr bald entdecken, was für eine Rolle auch auf diesem Boden der Vision die einmal geprägten Wandermotive spielen. Unbedingt ist vieles einzelne, was hier berichtet wird, preiszugeben und als Dichtung des Kreises der Pachom-Mönche resp. hier übernommene Wanderlegende anzusprechen.

Was ich aber behaupte, ist dies, daß alle diese Berichte der Wirklichkeit — auf das Gesamte gesehen — recht nahe liegen. Pachom ist wirklich ein ausgesprochener Visionär gewesen, der Traum, die Vision, das Hellsehen und Vorherwissen, das Gedankenlesen und das Schauen und Künden der Herzensgeheimnisse der Brüder — gehören zum Zentralen seiner Persönlichkeit. Darauf ruhte ein Teil seiner Kraft und die Autorität, die er bei den Brüdern besaß. Man traute ihm hier einfach alles zu[3]). Man erzählte sich am liebsten in den Kreisen der Brüder von den geheimnisvollen Gesichten unseres Vaters Pachom. Ja selbst der Nachweis, daß viele dieser Erzählungen mit überkommenem Gut und geformten eschatologischen Vorstellungen arbeiten, macht sie noch nicht schlechthin unhistorisch. Pachom war kein origineller Geist, und was er vom Hörensagen oder durch Lektüre an eschatologischen Vorstellungen aufnahm, das folgte ihm in seine Träume und Visionen oder bot ihm Mittel, in der erzählenden Wiedergabe derselben die ungeformte Materie seines Erlebnisses formend zu gestalten.

Was ich nach alledem behaupten muß, ist, daß uns die koptische Ueberlieferung besser in die ganze Atmosphäre, welche das Leben Pachoms und seiner Anhänger umgab, hineinschauen läßt, als die überall ängstlich und vorsichtig abwägende, reflektierende und zurückdämmende Berichterstattung der griechischen Brüder, die in G das Wort führen. Will man wissen, was man sich von Anfang an in den Kreisen der Pachombrüder von dem Vater Pachom in tiefer Ehrfurcht, raunend und flüsternd erzählte, so muß man die volkstümlichen Berichte in M A lesen, nicht den destillierten Βίος von G. Darüber hinaus, zur Feststellung dessen, was Pachom in jedem einzelnen Fall wirklich erlebt hat, wird man vielfach nicht mehr gelangen können. Ein so vorsichtig und besonnener, der Kirche ergebener Durchschnittschrist, wie G ihn darstellt, ist er sicher nicht gewesen.

---

1) Le christianisme chez les anciens coptes. Rev. de l'hist. des Religions T. 14 und 15. Dazu Grützmacher, die These ermäßigend a. a. O. S. 85—95.

2) a. a. O. S. 86 f. Anm. 1.

3) Eine lebendige Schilderung, wie noch Pachoms Nachfolger Theodor mit dieser Gabe des Hellsehens auf die Brüder wirkte, gibt uns der Anfang des Ammon-Briefes: „Auch wenn ich von Ferne die Stimme des heiligen Theodor hörte, wurde ich von Freude oder Trauer oder Furcht erfüllt . . . und ich erfuhr, daß andere dieselbe Erfahrung machten."

5. Kapitel.

Buchfrömmigkeit.

Ekstase und Vision einerseits und Schrift- und Bibelfrömmigkeit andererseits sind zwei Dinge, die miteinander in starker Spannung stehen, und von denen das eine zurücktritt, wenn das andere vorschlägt. Es müßte einmal im Zusammenhang dargestellt werden, wie erst allmählich in das enthusiastische visionäre Mönchtum mit seinen Wüstenwanderungen, seinen Dämonenkämpfen, seinen phantastischen Bußübungen in einsamer Zelle die Buchfrömmigkeit, die an die Schrift sich anlehnende Kontemplation, das erbauliche Schriftstudium, die Freude an verzwickter allegorischer Schriftauslegung und mit alledem ein Stück Gelehrsamkeit gelangt ist. Hier handelt es sich um einen kleinen Ausschnitt aus dieser umfassenden Entwicklung, um das Wenige, das uns die verschiedenen Redaktionen der Pachomvita in dieser Hinsicht lehren. Hier wird man von vornherein postulieren können: In dem Maß, wie in G das ekstatische Element in den Hintergrund gedrängt wird, werden andererseits Schrifttum und Buchfrömmigkeit eine gesteigerte Bedeutung erhalten. Die Vermutung wird sich uns in der Tat bestätigen. Nicht als ob Schrifttum und Buchfrömmigkeit im ursprünglichen Leben Pachoms gar keine Rolle spielten. Aber klar erweisen läßt sich, daß diese Elemente der Frömmigkeit in G eine stärkere Rolle spielen als in M A.

So wird z. B. G 17 in dem wichtigen Bericht über die ersten Klosterregeln, die Pachom seinem Anhang gab, gesagt: καὶ οὕτων ἐκανόνισεν αὐτοῖς . . . ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν. Die genaue Parallele M 33 enthält diese Betonung der Schrift, die bei den Klosterregeln auch gar nicht recht passen will, nicht [1]). Als die ersten Schüler zu Pachom kommen (G 16), heißt es: καὶ αὐτοὶ διδασκόμενοι καλῶς ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τὰς γραφὰς ἐκαρποφόρουν. Pachom ermahnt sie: ἐφ' ᾧ ἐκλήθητε ἀδελφοὶ ἀγωνίσασθε τυχεῖν αὐτοῦ, ψαλμοὺς μελετᾶν καὶ τὰ ἀπὸ τῶν ἄλλων βιβλίων μαθήματα, ἐξαιρέτως δὲ τὸ εὐαγγέλιον. In der Parallele M 30 f finden wir von dieser Betonung der Schrift und des Schriftstudiums wiederum kein Wort. Seine Kämpfe mit den Dämonen besteht Pachom nach G (M) μαθὼν ἐκ τῶν θείων γραφῶν καὶ μάλιστα ἐκ τοῦ εὐαγγελίου [2]). Auch die breite und erbauliche Erzählung, wie Pachom das Amt eines Anagnosten in der von ihm erbauten Dorfkirche verwaltet (c. 20), ist Eigentum von G. M 33 A 71 gehen mit einem Satz darüber hinweg.

G 24 f. wird allen Ernstes behauptet, Theodor sei dadurch mit unwiderstehlicher Kraft zu Pachom und seinem Kloster gezogen worden, daß er von einem Pachombruder eine allegorische Auslegung des Tempels und seiner Kultgeräte gehört und dieser die Auslegung als von Pachom stammend bezeichnet habe. Ist das wirklich der historische Anlaß des Eintrittes des Theodor in das Kloster gewesen [3])? Man sträubt sich unmittelbar das anzunehmen, obwohl der Bericht G's hier sogar durch M 42 ff. bestätigt wird.

---

1) A 370 f. bestätigt freilich die Wendung von G. Doch haben wir oben nachgewiesen, daß A gerade in diesem Stück, das einen besonderen kompilatorischen Charakter hat, von G resp. von G^3 abhängig ist.

2) Vgl. G 55 b: καὶ ἐπειδὴ εἶχεν ὁ ἅγιος τὴν διάκρισιν τοῦ πνεύματος ὥστε διακρίνειν τὰ πονηρὰ πνεύματα ἀπὸ τῶν ἁγίων ὡς γέγραπται.

3) Es wird weiter unten nachgewiesen werden, daß wahrscheinlich auch die hier entwickelte dogmatische Christologie Anzeichen einer sekundären Bearbeitung ist.

Ganz anders ist der Bericht von A 386 ff. Hier wird allerdings auch erzählt, daß es Sitte bei den Brüdern gewesen sei, sich jeden Abend [1]) nach dem Essen zu versammeln, um von den heiligen Schriften zu sprechen „und zu sagen, was jeder davon wußte, sei es, daß er sie auswendig gelernt, sei es, daß er davon sprechen gehört“. Aber die Mahnrede des Pachommönches lautet doch völlig anders: Höret auf mich, und ich will euch folgendes Wort mit seiner Auslegung sagen. Ich habe es von unserem Vater Pachom, dem Gottesmanne gehört. Es ist in den Sprüchen geschrieben, daß Gott die Reinen liebt, und wer rein ist, in seinen Augen erwählt sei. Das will heißen, daß er die, die reines Herzens so liebt wie die, welche im Gesetz des Herrn wandeln. — Und wenn es heißt, daß alle Gerechten von ihm erwählt sind, so gilt das allein von denen, die das Gesetz ohne Fehl erfüllt haben, wie es zu dem Evangelium des Sohnes Gottes paßt. Und als der Bruder dieses Wort gesprochen hatte und seine Auslegung, sagte er: Gott mag mir verzeihen, daß ich in diesem Augenblick von dem gerechten Manne und dem, was ich von ihm gehört habe, gesprochen. Und als Theodor das gehört hatte, brannte sein Herz wie Feuer. Ich meine, wer die Berichte unbefangen miteinander vergleicht [2]), muß hier demjenigen von A die größere Ursprünglichkeit zuerkennen. Von einer kunstreichen allegorisierenden Erforschung der Schrift ist hier noch nicht die Rede, sondern nur von einer erbaulichen Paränese auf Grund einer Schriftstelle.

Besonders bedeutsam ist die Umarbeitung der Erzählung des Besuches, den Pachom mit einigen Jüngern im Kloster Tmuschus (Μόνχωσις) auf seiner Nilbarke macht. Hier wird zunächst berichtet, daß Pachom sehr bekümmert ist über die zu reichliche Nahrung, welche die Brüder zu sich nehmen. Um sie zur rechten Askese zu führen, fordert er sie auf, die Nacht mit ihm zu wachen und im Gebet zu verharren. Einer der Brüder hält die Anstrengung nicht aus und legt sich zum Schlafen nieder. Als die Brüder in Tmuschus ankommen, klagen sie über die Lektion, die ihnen Pachom erteilt. Corne-

1) Auch G 79 (vgl. die Parallele in A und T 310) wird ebenfalls (allerdings aus einer viel späteren Zeit) berichtet, daß die Brüder spät am Abend nach dem Tageswerk zusammenzukommen pflegten: ἐρευνῶντες τὰς γραφάς. — Aber unmittelbar vorher wird doch auch erzählt, wie sie oft zu Theodor gekommen seien mit der Bitte, ihnen πνευματικὸν ῥῆμα λύειν ἢ ὅραμα τοῦ A. Παχουμίου εἰπεῖν. Die alles beherrschende Rolle hat doch die Schriftbetrachtung bei den Versammlungen der Pachom-Brüder auch später nicht gespielt.

2) Eine Untersuchung der hier vorliegenden Berichte in G M führt überdies zu dem Resultat, daß in M A wiederum zwei Berichte nebeneinanderlaufen. Am deutlichsten tritt die Klitterung in M heraus. M läuft 41—44 zunächst G 24 f. parallel, bringt auch mit G den Bericht über die allegorische Schriftauslegung Pachoms, verfolgt den in G vorliegenden Bericht bis zu der Einführung Theodors in das Kloster Pachoms durch Pegôsch (Pekysios) 44—45. Dann greift er 46—48 scheinbar auf G 23 zurück. Tatsächlich haben wir hier einen unabhängigen Bericht mit vielen neuen Daten über die Jugendgeschichte Theodors, der sich durch seine Einführung als neue Quelle charakterisiert: Wir müssen nunmehr sein (des Theodors) Leben von seiner Kindheit erzählen. M bringt diese Quelle nur verkürzt. Daß hier aber eine Quellenklitterung vorliegt, beweist die doppelte Erwähnung des Bruders Pegôsch (s. o.) p. 44 f. und 48. Mit der zweiten Erwähnung des Pegôsch lenkt M dann wieder in den G entsprechenden Bericht ein. — A hat diesmal einheitlicher gestaltet. Denn er hält sich im wesentlichen an die eine von G unabhängige Quelle, hat infolgedessen auch die sonderbare Umstellung des Stoffes von G nicht mitgemacht. Er beginnt, nachdem er die Ankunft des Pachom-Mönches im Kloster von Esne, durch den Theodor gewonnen wird, kurz berichtet hat (= M 41), sofort mit dem Stichwort der zweiten Quelle „Wir müssen die Geschichte unseres Vaters Theodor beginnen“, bringt dann in der Jugendgeschichte Theodors dasselbe Material über G hinaus wie M und führt den Bericht dann einheitlich zu Ende. Und in diesem Bericht, also in der zweiten Quelle, steht nun auch die von G unabhängige Darstellung der Predigt Pachoms, die uns oben interessierte. A hat hier offenbar den Archetypos M A rein erhalten, M ist eine Klitterung aus G (oder einem G entsprechenden Bericht) und M A.

lius, der Abt von Tmuschus, spöttelt, sie würden doch nicht hinter einem älteren Mann in der Askese zurückstehen. Da zwingt Pachom den Cornelius, mit ihm eine zweite Nacht im Gebet zu durchwachen. Das ist offenbar alles echt und zeigt den Pachom von der charakteristischen Seite. Was hat nun G aus dieser Erzählung gemacht? Er hat sie zersprengt und auseinandergerissen, indem er 36—37 einen langen Lehrvortrag, 38 a [1]) sogar einen Auszug pachomianischer Klosterregeln eingefügt hat. Er sagt zwar nicht, daß Pachom gerade in jener Nacht den Lehrvortrag gehalten, er sagt nur, daß er derartige Lehrvorträge öfter hielt: καὶ λοιπὸν τὰ λόγια τῶν θείων γραφῶν ἡρμήνευεν αὐτοῖς μάλιστα τὰ μὴ εὐνόητα καὶ βαθέα. Der Schriftgelehrte Pachom hat hier die Gestalt des großen Beters und Wachers stark überschattet [2]).

Aber es soll hervorgehoben werden, daß diese Tendenz der Betonung der Schriftfrömmigkeit in G nicht so stark heraustritt, wie die der Zurückdrängung der visionären Elemente. Oft wird ein in dieser Richtung liegender Satz auch in den Parallelen bestätigt. So läßt G 76 den Horsisi sagen: οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ τῶν γραφῶν ὁ πατὴρ ἡμῶν τῇ τελείᾳ γνώσει ἐστήριξεν ὑμᾶς. Dazu liegt nicht nur eine Parallele in A 653 vor, dessen Darstellung hier direkt von G (G^3) abhängig ist. Auch in der memphitischen Vita Theodors (291) heißt es: Unser Vater Pachom hat uns in den heiligen Schriften und der vollkommenen Weisheit Gottes bestärkt (Trauerrede Horsisis über den Tod Theodors). Ebenso wird der Satz G 91: νοήσωμεν δὲ καὶ τοῦτο τὸ κέρδος, ὅπερ παρὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἠκούσαμεν ἐκ τῶν νοημάτων τῶν θείων γραφῶν durch die genaue Parallele M 232 bestätigt. Und der Ausdruck νοήματα τῶν γραφῶν erinnert uns an die Darlegung G 63, die wir bereits oben besprachen.

Andrerseits finden wir, daß M 18, da wo G nur von einem ἀγρυπνούντων αὐτῶν redet, hinzugefügt „und über die heiligen Schriften im Herzen nachsinnend" (A 353 rezitierend, was sie auswendig gelernt), während der Bericht vorher G 4 in der Schilderung der Askese Palaimons die μελετὴ τῶν λόγων θεοῦ erwähnt und wiederum seine Parallele an M 12 findet.

Man wird also höchstens sagen dürfen, daß in G die Tendenz auf die Betonung der Schriftfrömmigkeit etwas stärker heraustritt, als in den übrigen Darstellungen. Und es wäre also die Untersuchung, wie weit hier überall eine stärkere Betonung der Buchfrömmigkeit erst später eingedrungen sein könnte, auf alle Quellen auszudehnen.

Doch gehört das vorläufig nicht zu unserer Aufgabe, und wir wenden uns nunmehr einem Gebiet von Erzählungen zu, bei dem die Sachlage wiederum ganz klar ist.

---

6. Kapitel.

Berichte von geschlechtlichen Sünden der Mönche.

Amélineau [3]) hat bereits zum Erweis des sekundären Charakters von G auf die Behandlung derjenigen Erzählungen in dieser Rezension hingewiesen, die

1) 38 a ist ganz sicher sekundär. Ein Auszug pachomianischer Regeln. Dabei ist sogar ein grobes Mißverständnis untergelaufen. Wir lesen dort: καὶ τὰ βιβλία ἐν θυριδίῳ κείμενα ὑπὸ τὴν φροντίδα πάλιν τοῖν δυοῖν (lies τοῦ β' scil. οἰκονόμου, nach Hieronymus reg. 100 secundi) ἦσαν.

2) Aehnlich ist es zu beurteilen, daß, während M 103 f. und A 471 einfach berichten, Pachom habe während eines Vortrages einen Bruder entlarvt, der einige Feigen für den eignen Genuß heimlich beiseite gebracht habe — G bei dieser Gelegenheit allen Akzent auf den ausführlich von ihm mitgeteilten Lehrvortrag legt. Das Exempel der wunderbaren „διάκρισις" des Pachom ist überschattet durch die Mitteilung der Lehre.

3) Annales du Musée Guimet XVII p. XCI, CIII sq.

geeignet sind, ein schlechtes Licht auf die Zustände im pachomianischen Mönchtum zu werfen. Sie sind tatsächlich in der arabischen Ueberlieferung am getreuesten erhalten, in der koptischen bereits weniger, die griechische hat fast alles beseitigt. Ladeuze hat die Quellenbeurteilung hier umgedreht und namentlich in der arabischen Vita nur interessante und romanhafte Ausschmückungen sehen wollen. Die Annahme eines derartigen perversen Berichterstatters, der aus Interesse an der Pikanterie den älteren Bericht mit Skandal- und Schmutzgeschichten belastet hätte, ist an sich von außerordentlich geringer Ueberzeugungskraft. Sie scheitert aber an dem Vergleich im einzelnen.

Ich greife zunächst die Geschichte, die uns A 418 ff., M 95 ff. (= T 317 ff., G 47 f.) erhalten ist, heraus. In A beginnt die Erzählung mit einer allgemeinen Schilderung, wie Pachom mit den Dämonen um die Seelen seiner Brüder kämpfte. Er hört die Unterhaltung zweier Dämonen; der eine von ihnen erzählt, wie der Mensch, den er heimsuchen wollte, ihn durch Gebet verbrannt habe, der andere, daß er gar freundlich von dem seinen aufgenommen wurde. Er sieht die Engel mit den Dämonen wegen der Verführung der Menschen hadern und sich über die Bekehrung der Sünder freuen (418—421) [1]. Eines Tages aber beobachtet er (424), wie ein Dämon der Unsauberkeit sich unter seine Brüder schleicht. Er versammelt sie am Abend und hält ihnen eine Mahnrede. Wenn ein Mensch hundert Zimmer in seinem Hause hat und eines davon verkauft, so kann er nicht hindern, daß der Käufer in sämtliche andere eintrete. So sei es mit dem menschlichen Herzen. Man solle dem bösen Geist auch nicht den geringsten Raum lassen. Der Lohn für diesen Kampf wird nicht ausbleiben [2]. Im Zusammenhang mit dieser Mahnung gibt P. den Brüdern Regeln ihres Verhaltens: Niemand soll allein mit seinen Gefährten im Zimmer bleiben, wenn die Arbeit es nicht erfordert, keiner soll die Hand seines Gefährten nehmen oder ohne Not (z. B. wenn er krank ist oder fällt) einen Teil seines Körpers berühren; keiner soll sich auf demselben Sitz mit den andern niederlassen, um mit ihm zu sprechen, keiner soll auf einem Lager schlafen, das nicht ihm gehört, keiner soll ohne Befehl oder genügenden Grund die Zelle seines Genossen betreten. Wie die Brüder diese Bestimmungen hören, murren sie: „Befindet sich etwa unter uns eine Frau?“ Sie murren die ganze Nacht und weigern sich am andern Morgen in gewohnter Weise auf die Arbeit zu gehen. Da kommen am andern Morgen zwei Mönche, die von einem Bischof mit einem Brief gesandt werden, einer der revoltierenden Brüder, Mauo (Mauos) mit Namen, ermahnt den Theodor, der in Abwesenheit des Pachom darüber zu bestimmen hat, die Mönche gut aufzunehmen. Namentlich der eine von den beiden scheint ihm die Gestalt eines Engels zu haben. Als Pachom zurückkehrt, liest er in dem Brief, daß der Mönch ertappt wurde, wie er sich mit einem Knaben vergehen wollte. P. legt diesem Bruder eine schwere Buße auf. Mani gerät in großen Zorn darüber, wie er sich habe täuschen lassen. Am selben Tage aber werden andere Mönche — doch wohl im Pachomkloster selbst — bei derselben Tat ertappt. Pachom verjagt den älteren aus dem Kloster und prügelt den jüngeren. Als die Brüder sich nach diesen Erlebnissen zum

1) Die folgende Geschichte (421—424) von dem auf seine Leistung stolzen Asketen ist hier, wie ein Vergleich der Parallelen zeigt, von A an verkehrter Stelle eingebracht (ad vocem „Dämonen“).

2) Hier schieben die beiden andern Quellen einen Satz ein, der wohl ursprünglich sein könnte und der in G lautet: εἰσὶν γὰρ πλούσιοι ἄρχοντες τῷ πνεύματι· καὶ εἰσιν ὡς δεκάδαρχοι, πεντηκόνταρχοι, ἑκατόνταρχοι, χιλίαρχοι καὶ βασιλεῖς τέλειοι κ. τ. α. G 47 c.

Gebet versammelten, werfen sich die aufsässigen Mönche vor ihrem Abt nieder und bitten ihn um seine Fürbitte im Gebet.

Das ist eine gute zusammenhängende Erzählung, an der nichts auszusetzen ist. In allen übrigen Ueberlieferungen, sogar der Hebräischen, ist sie nun aber gründlich verdorben. Aus jenem unzüchtigen Mönch, den der Bischof sendet, ist hier nämlich ein Dieb geworden. Natürlich fallen nun die einzelnen Glieder auseinander. Man weiß nicht mehr, worauf sich die trüben Vorahnungen (das Gespräch der Dämonen untereinander) und die feierlichen Ermahnungen des Pachom beziehen. Was soll das alles in diesem Zusammenhang, wenn es sich um den Fall eines Diebstahls bei einem fremden Mönche handelte? Die Erwähnung der bestimmten Vorschriften gegen die Unzucht mußten natürlich fortfallen. Aber diese Regeln werden tatsächlich von Pachom gegeben sein, sie finden sich in der Hieronymusüberlieferung des codex regularum unter Nr. 93—95. Die in der arabischen Vita allein getreu erhaltene Erzählung gibt uns zu ihnen einen sehr wertvollen Kommentar [1]) und zeigt uns an einem Punkt ganz deutlich, wie derartige Regeln entstanden. Die übrigen Quellen, die sie fortlassen, verraten sich selbst, insofern nun bei ihnen auch unklar bleibt, weshalb der Mönch Mauo (die übrigen aufsässigen Mönche werden nicht erwähnt), sich eigentlich derart über die in den Berichten stehen gebliebenen ganz allgemeinen Warnungen erbost, daß er am andern Morgen nicht mit zur Arbeit ziehen will. Am deutlichsten läßt übrigens G den ursprünglichen Tatbestand durchschimmern, wenn er den aufsässigen Mönch fragen läßt: τί οὖν τοσαύτας ἀσφαλείας (!) παραδίδωσιν ἡμῖν ὁ γέρων; μέλλομεν ἄρα καθ' ὥραν πίπτειν [2]);

Wir haben hier also offenbar wieder einmal den für die Quellenkritik interessanten Fall, daß die arabische Ueberlieferung uns allein gegen sämtliche anderen Quellen, zu denen hier sogar das mit der memphitischen Vita sich deckende thebaische Fragment hinzutritt, das Ursprüngliche erhalten hat [3]). Andere Beobachtungen kommen hinzu. A erzählt uns (435) eine Geschichte von dem frommen Vater Titoes (Duiduna). Der hat einen jungen schönen Knaben in der Krankheit zu pflegen. Und sein Herz neigt sich ihm zu. Er kann sich die Regungen seines Gemütes nicht erklären. Da erscheint ihm bei Nacht der Dämon der Unzucht und sagt ihm, daß er ihn durch diesen Knaben versuche. G hat daraus (53) eine kaum wiederzuerkennende harmlose Geschichte gemacht. Titoes, der die Kranken zu pflegen hat, fällt in die Versuchung, von der Krankenspeise selbst etwas zu nehmen. Nur die Gleichheit des Namens

---

1) Es liegt gar kein Anlaß vor, hier für A eine spätere Entlehnung aus dem codex regularum anzunehmen. A hat zwar 366—369 die Regula, welche in der Historia Lausiaca erhalten ist, aus G 3 seinem Bericht äußerlich einverleibt. Aber hier sind die in Betracht kommenden Vorschriften doch ganz anders und innerlich mit dem Bericht verbunden. Dasselbe gilt wahrscheinlich auch von der umfassenden Mitteilung von Klosterregeln A 502 ff. (vgl. noch 447). Wie eine Interpolation aus dem Codex Regularum aussieht, zeigt dagegen deutlich G 38a (A 601 f. s. o. S. 214). — Nach G 63 fanden die Verfasser der Pachomvita bereits schriftlich aufgezeichnete Regeln vor (vgl. A 502, Regeln, von denen die einen geschrieben, die andern mündlich gegeben waren). Warum sollte nicht schon die ursprüngliche Vita über die Entstehung einzelner Regeln hier und da berichten? Vgl. noch G 27a.

2) Ladeuze 41 muß selbst von dem Bericht in G zugeben: „Son exposé semble être d'un homme, qui n'est pas toujours très au courant des détails des faits qu'il raconte". Dennoch erklärt Ladeuze auch hier G für primär und A für sekundär. Aus dem oben Ausgeführten ergibt sich aber, wie es kommt, daß G nicht très au courant des détails des faits erscheint.

3) Dagegen handelt es sich G 58. M 110. A 454 f. wirklich um einen Diebstahl. A 454 spricht allgemein von une action malhonnête. Das ist nur eine zufällige Verallgemeinerung, der man nicht einen speziell sexuellen Sinn unterlegen darf.

und die Stellung der Erzählung im Zusammenhang [1]) beweisen, daß wir hier identische Geschichten haben.

Wir beachten übrigens, daß die beiden behandelten Geschichten in der arabischen Vita ziemlich nahe beieinander stehen (418—430, 435 f.) [2]). — Eine weitere Gruppe derartiger Erzählungen hat uns wiederum A so ziemlich am Schluß seiner alten Quelle aufbewahrt. Es handelt sich hier um das ganze Stück 509—536, von dem bei M 193—210 nur Fragmente erhalten geblieben sind, während G sie ganz fortläßt.

Die Darstellung schließt sich hier zunächst an das Wort Mt 13 38 an: τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. Mit dem Stichwort ζιζάνιον wird der Mönch, der mit unnatürlichen Leidenschaften belastet ist, bezeichnet. Ladeuze (90) legt nun großen Nachdruck darauf, daß die arabische Ueberlieferung hier gleich am Anfang die Schriftstelle vergröbernd zitiert: „Die Unzüchtigen sind die Söhne des Bösen, wie es im Evangelium geschrieben steht.“ Es wird L. zuzugestehen sein, daß A hier und später, wo er noch einmal das Schlagwort ζιζάνιον durch „der Unzüchtige (fornicateur)“ wiedergibt, sekundär ist. Aber durchaus falsch ist es, wenn man annimmt, daß A in den ganzen Zusammenhang erst die Beziehung auf die πορνεία hineingebracht habe.

Wer aufmerksam die Darstellung von M 193 ff. liest, kann auch hier nicht im Zweifel sein, um was es sich handelt. Eines Tages wird — so heißt es — dem P. eine Offenbarung zu Teil über die Stellen Judas 16. 18 (κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι) und Mt 13 38; es seien hier Leute gemeint, „welche das Bild Gottes (den menschlichen Leib) befleckt haben“. Deutet schon dieser Ausdruck auf die Sünde der Unzucht hin, so wird im folgenden bei den Vorschriften über die Behandlung der Sünder ganz deutlich zwischen dem älteren Verführer und dem jüngeren Verführten unterschieden: „Wenn einer, durch einen der ‚Söhne des Bösen‘ verführt, seine Minderwertigkeit fühlte und ein wenig Verständnis zeigte, so sorgte P. für seine Seele und heilte sie“. Und andrerseits: „Denjenigen, die er als ‚Söhne des Bösen‘ erkannte, riß er das Mönchsgewand ab, bekleidete sie mit weltlicher Kleidung und verjagte sie aus der Mitte der Brüder“ [3]). Das ist doch wahrlich deutlich genug. Auch paßt es gut, wenn gerade in diesem Zusammenhang betont wird, daß Pachom infolge des Geistes Gottes, der in ihm war, die „ἐπιθυμίαι τῆς καρδίας“ erkannte, noch ehe sie zur Ausführung kamen, daß er solche Brüder zum Geständnis zwang und verjagte, daß er, wenn ein Bruder freiwillig seinen Fehler beichtete und er die Möglichkeit der Rettung sah, ihn gerettet habe. — Es nützt wirklich nichts, daß man hier einzelne Wendungen mit Ladeuze herausgreift und nachweist, daß diese auch da verwandt werden, wo es sich nicht um das spezielle Laster der Unzucht handle. Der Sinn des ganzen Abschnittes ist schon in M unzweifelhaft.

Und nun werden in M und A die allgemeinen Grundsätze an einem Einzelfall illustriert (M 194, A 510). Es kommen, so wird erzählt, drei Menschen aus Alexandria und wollen sich als Mönche aufnehmen lassen. Einer von ihnen

1) A 435 f. = G 53; A 436—440 = G 54; 441 ff. = G 55.

2) Vielleicht hat auch schon die Vision, die Pachom beim Schilfrohrsammeln über die drohenden schlechten Zustände des Klosters hat (G 45. M 92 f. A 412), ursprünglich im unmittelbaren Zusammenhang mit den eben behandelten Szenen gestanden. Sie waren dann, durch wenige andere Erzählungen, die sich dazwischen drängten (vom Dämon des Ungehorsams), abgetrennt.

3) Wie es scheint, hat er aus diesen allgemeinen Bemerkungen bereits einen bestimmten Fall gemacht: Eines Tages habe un jeune garçon dans un état mauvais d'impureté gefunden, da habe er ihm seine Mönchskleider ausgezogen und ihn verjagt (509 f.).

wird von Pachom infolge seiner Gabe der διάκρισις als ζιζάνιον erkannt (cet homme est une mauvaise herbe par ses actions depuis son enfance). P. will ihn jedoch nicht abweisen, um die beiden andern, die mit ihm kamen, nicht abzuschrecken. Aber er nimmt ihn nur unter bestimmten Kautelen und Vorsichtsmaßregeln auf. Man soll ihn beobachten, „damit er bei uns nicht dieselben schlechten Handlungen tue“, die er vorher getan. — Was hier gemeint ist, ist wiederum nach dem Zusammenhang ganz deutlich, und A ist sachlich im Recht, wenn er das Stichwort ζιζάνιον mit fornicateur, πόρνος umschreibt. — Es paßt ferner gut, wenn in beiden Quellen gerade in diesem Zusammenhang eine lange Ausführung über die gute Natur der Menschen und die Möglichkeit, daß er mit freiem Willen der Sünde widerstehe, eingeflochten erscheint (M 196—199, A 512 f.). Auch die folgenden Darlegungen werden nur so recht verständlich. Pachom rechtfertigt sich hier, weshalb er so viele, die sich zum Eintritt ins Kloster gemeldet, abgewiesen habe. Das waren alles ζιζάνια. Sie hätten sich im Klosterleben nicht halten können, wegen ihren Leidenschaften, die sie beherrschen. Hätte er den Brüdern ihre Taten enthüllt, und sie gebeten, für sie zu beten, so hätten sich diese mit Abscheu von ihnen abgewandt. Wenn er sich allein ihrer angenommen, so hätte er eine unendliche Arbeit gehabt. Denn er hätte sie sehr oft bei Tag und bei Nacht (!) besuchen und so hätte er die übrigen Brüder vernachlässigen müssen, hätte das schlechte Feld mit unendlicher Mühe bestellt und sich um das gute nicht gekümmert. Solche Leute gehörten nicht in das Koinobion, sondern sollten in einsamer Buße Anachoreten werden und in andauernden asketischen Uebungen, in Fasten Tag und Nacht und in Tränen ihre Leidenschaften tilgen. — Das alles gewinnt doch dann erst rechten Sinn, wenn Pachom an Menschen mit starken geschlechtlichen Neigungen denkt und nicht etwa an irgendwelche Sünden im allgemeinen. — Nun wird (M 206) die Geschichte jenes trotzdem aufgenommenen ζιζάνιον weiter verfolgt. Pachom unterwirft ihn unerhörten asketischen Uebungen. Er gilt im Kloster als besonders heilig. Aber nach neun Jahren asketischer Uebungen kommt er doch zu Fall. Und nun heißt es ganz deutlich: il inclina, par sa volonté impure, à tendre des pièges à une âme pour la tuer (206) (weniger deutlich A 518). Aber der hellsehende Vater zwingt ihn zum Geständnis und verjagt ihn aus dem Kloster.

Einen andern Ausgang nimmt die Geschichte des Jünglings Silvanus, die A 518 ff. ganz am rechten Ort bringt (vgl. auch T 557 f.), während M sie fortgelassen hat. Denn die Geschichte ist ein Gegenstück zu der vorhergehenden. Pachom erkennt, daß jener Jüngling entgegen seinen ersten vielversprechenden Anfängen „dem Satan Raum gegeben“ hat und faßt den Entschluß, ihn aus dem Kloster zu entfernen. Auf das inständige Bitten des Silvanus führt er diesen Entschluß nicht aus, unterwirft den Jüngling aber einem unerhörten Büßungs- und Abtötungssystem [1]). Und diesmal hat das System vollen Erfolg. Pachom kann schließlich den Brüdern erklären, daß kein anderer unter ihnen ihn an Frömmigkeit erreicht (53 a). Da beginnen die Brüder ihn wie einen Heiligen (Pneumatiker) zu verehren „O unser Vater Abba Silvanus sage uns

---

1) Beachte namentlich, wie Pachom den Silvanus einem älteren Mönch Sanamon (G: Ψενάμμων) unterstellt, der seine Bußübungen zu leiten hat: „Siehe da ist Dein Vater (an zweiter Stelle) nach Gott, tue alles was er Dir sagt; wenn er sich zur Tafel setzt, um zu essen, sollst Du Dich auch setzen, bis zu dem Augenblick, wo er sich erhebt und Du Dich auch erhebst.“ Unbedingte Unterordnung unter den ἄνθρωπος θεοῦ, Abtötung des eignen Willens ist das gewaltigste Zuchtmittel des Pachom. Man verschleiert das Charakteristische, wenn man hier den modernen Ausdruck „Seelsorge“ einmengt.

ein Wort [1]), das uns nützen kann". Die Geschichte hat aber auch ihre tragische Kehrseite. Sie schließt mit dem kurzen Vermerk: „Die Leiden, die er unter den Brüdern erduldet hatte, bis zu dem Tage, da unser Vater Pachom sein Lob anstimmte, hatten 3 Jahre gedauert. Danach starb er bei dem Abbas Paul, dem Leiter von Tmuschus, im Frieden Gottes. Amen!" (533) [2]).

Wie gesagt, fehlt die Geschichte in M. Dafür tritt diesmal das thebaische Fragment 557 ff. dem Bericht von A zur Seite. Auch G hat die Geschichte (66—67) erhalten, aber wie grausam hat er sie entstellt. Die Sünden des Silvanus faßt er in den Satz zusammen: „Der Vater Pachom habe ihm, als er in das Kloster eintrat, bestimmte Vorschriften gegeben καὶ μετὰ ταῦτα ἀμελοῦντος αὐτοῦ καὶ π ο λ λ ὰ γ ε λ ῶ ν τ ο ς . . ." Und da sollen wir G glauben, daß die unerhörten jahrelangen Büssungen des Silvanus den Zweck haben sollten, ihm das Gelächter auszutreiben. Etwas motivierter ist der Bericht, der sich daneben endlich noch in N 12—16, P^g 2—4 findet. Danach war Silvanus, bevor er Mönch wurde, Schauspieler gewesen (ἀπὸ μίμων). Hier wird demgemäß als seine Hauptsünde hervorgehoben (neben den allgemeinen Vorwürfen, σπαταλιᾶν καὶ στρηνιᾶν), daß er begonnen habe: τὰ τῆς θυμέλης ἄσεμνα ῥήματα ἀδεῶς μεταξὺ τῶν ἀδελφῶν ἐκτραγῳδεῖν. Der konkrete Zug, daß Silvanus Schauspieler gewesen, mag eine wertvolle Erinnerung enthalten. Aber daß Pachom eine jahrelange Askese, die mit dem Tode endete, zu dem Zweck dem Silvanus auferlegt, um ihn von Reminiszenzen seiner Schauspielerzeit zu kurieren, ist ebenfalls recht unglaublich.

Und A bringt noch eine dritte Geschichte in diesem Zusammenhang (533 ff.). In einem Kloster war ein Mönch, der im Ruf besonderer Heiligkeit stand. Als P. das Kloster visitiert, sucht er sich in aller Weise vor ihm zu verbergen. Man zwingt ihn endlich zu ihm zu kommen. Und Pachom entlarvt den Heiligen: cet homme a en lui l'âme d'un loup, et c e r t e s i l a t u é (s. o.) u n g r a n d n o m b r e d e f r è r e s. — Er hat an einem scheußlichen Geruch den Dämon der Unzucht in ihm gespürt. Da vertrieb man den schlechten Mönch aus dem Kloster (533—536).

Eine Dublette zu dieser Geschichte hat A übrigens bereits 477—480 aufgenommen. Hier handelt es sich nicht um einen beliebigen Bruder, sondern sogar um den Vorsteher eines Klosters Apollonius [3]). Wieder entdeckt Pachom die Freveltat, indem er einen furchtbaren Geruch riecht. Auch kommt der von Apollonius verführte Knabe (pour lequel Satan avait t u é cet homme) und beichtet. Apollonius wird nicht sofort ausgeschlossen; Pachom will ihn zunächst durch Gebet retten, bekommt aber dann die strikte Weisung ihn auszustoßen.

Wie gesagt, die beiden Geschichten werden ursprünglich identisch sein. Die letztere ist die ursprüngliche. Die erstere hat es vertuscht, daß es sich hier um den Abt eines Klosters handelt. In T steht die Geschichte des Apollonius unmittelbar neben der des Silvanus (555 f. 557 f.). Ich weise hier zum Schluß noch einmal auf die Beobachtung hin, daß wir in A eine Reihe dieser Geschichten unmittelbar nebeneinander finden [4]). Das sichert nicht nur ihre

1) Der Pneumatiker wird, wie das an zahlreichen Stellen in der Apophthegmata geschieht, um einen pneumatischen Logos gebeten.

2) In G 67 dauert die Buße 7 Jahre, bei P^g 4 8 Jahre.

3) M 75 wird ein Apollonius als Stellvertreter des Abtes Petron genannt.

4) Vgl. A 509—536 (abgesprengt 477—80) = M 88—99. Nebenher mag noch darauf hingewiesen werden, daß die unerhörte Härte, mit der Pachom einmal die Bestattung eines gestorbenen Mönches verhindert, seine Kleider verbrennen, den Leichnam unbestattet

Deutung, sondern gibt uns auch einen Fingerzeig für ihre Ueberlieferung. Theodor hat nach der memphitischen Vita 249 den Brüdern u. a. aus dem Leben des Pachom vorgetragen: „über die Art, wie er die Seelen, die ihm der Herr anvertraut, den Dämonen entrissen habe“. Erzählungen, wie wir sie behandelt haben, illustrieren diesen Satz ja vorzüglich [1]). Schon in den Lehrvorträgen des Theodor werden derartige Episoden nebeneinander erschienen sein [2]).

---

7. Kapitel.

Zusammenfassende Erörterung der Quellen und der Entstehung der Vita.

Ich versuche das Resultat unserer Untersuchung zusammenzufassen. Die Hauptthese Ladeuzes wird als zu Recht bestehend anerkannt werden müssen. Die griechisch redenden Brüder in der Klostergemeinde der Pachomianer haben vielleicht noch zu Lebzeiten Theodors und auf dessen Betreiben einen Βίος des Vaters Pachom geschrieben, der dann nach dem Tode Theodors durch die Darstellung des Wirkens seiner ersten Nachfolger ergänzt wurde. Dieser Βίος wurde in griechischer Sprache abgefaßt und liegt seinem Aufriß nach in G (1—74) vor. Dieser so geschaffene Aufriß des Lebens des Pachom hat dann die sämtlichen nachfolgenden Darstellungen beherrscht, so wie das Markusevangelium die synoptische Literatur. Der Vergleich der Quellen zeigt das deutlich: es ist immer derselbe Aufriß, der den einzelnen Darstellungen zugrunde liegt. Aber damit ist die Quellenfrage noch keineswegs erledigt, und es wäre ein schwerer Fehler, wenn wir von hier aus die parallelen koptischen (arabischen) Viten durchweg nur als sekundäres Material behandeln würden, etwa ein ähnlicher Fehler, als würde man auf Grund des Nachweises der Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas das Markusevangelium als einzige Quelle des Lebens Jesu nehmen. Es handelt sich hier vielmehr um einen höchst interessanten Fall einer verwickelten Ueberlieferungsgeschichte. Denn zweifelsohne ist uns in den Quellen T M A ursprüngliches und primäres Material erhalten geblieben, und zweifellos ist G an einer ganzen Reihe von Berichten sekundär. Das Rätsel löst sich einmal durch die Annahme, daß G den ursprünglichen griechischen Βίος nicht rein erhalten hat, dann durch die Erkenntnis, daß die

---

fortwerfen läßt (P 5—6. A 606 f. M 150 f. G 65), ihre Erklärung in diesem Zusammenhang finden könnte, obwohl das in den Quellen nirgends gesagt ist. Die lasterhafte geheime Unzucht wird durch Pachom noch über Tod und Grab hinaus verfolgt. Vielleicht schloß sich der ganze Abschnitt G 64—67; M (151) 178—210; A 495—536 ursprünglich unter demselben beherrschenden Gesichtspunkt zusammen.

1) Vgl. dazu etwa auch Abschnitte wie G 43—48. M 88—99. A 411—429.

2) Noch eine weitere Differenz zwischen G und der koptischen Ueberlieferung lösen sich von hier aus. G hat in der Aufzählung der Nachstellungen, die bereits dem Knaben Pachom durch die Dämonen bereitet wurde, dessen Versuchung durch zwei unzüchtige Mädchen unterdrückt. Ladeuze 39 will hier wiederum dem Bericht von G den Vorzug geben. Er meint, daß das Schlußwort des Pachom, das G 2 (M 2. A 340. Th. 314) überliefert ist, sich nur auf die erste der drei Versuchungen (Vertreibung des Pachom aus dem heidnischen Heiligtum) beziehe und daß deshalb die dazwischen stehende, oben erwähnte (dritte) Versuchung sekundär sei. Aber G hat doch die zweite Versuchung und über diese müßte dasselbe Urteil gefällt werden. Aber Ladeuze hat den Zusammenhang falsch verstanden. Es handelt sich hier um „Verfolgung“ der Dämonen im allgemeinen, nicht um die Austreibung aus dem Heiligtum (διωχθῆναι, nicht wie weiter oben ἐκδιωχθῆναι). Dann paßt das Wort auf alle drei Versuchungen. Freilich haben M und A die Stelle so falsch verstanden wie Ladeuze, indem sie dem διωχθῆναι ein „von jenem Ort“ hinzufügen.

Abfassung eines das Ganze umfassenden Βίος etwas anderes ist, als die schriftliche Aufzeichnung von bestimmten Einzelheiten aus dem Leben des Heiligen und daß die Behauptung der griechischen Brüder, daß sie zuerst den Βίος geschrieben hätten, die Existenz derartiger Literatur vor dem Βίος nicht ausschließt. Wir konnten z. B. den bestimmten Beweis führen, daß G bereits mehrere zusammenhängende Berichte der Klostergründungen Pachoms voraussetzt und daß eine Darstellung hier ganz den Charakter einer sekundären Kompilation trägt. In G selbst wird uns bestimmt überliefert, daß bereits vor der Abfassung des Βίος einige Brüder νοήματα τῶν γραφῶν von Pachom aufgezeichnet haben. Ja mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ließ sich aus G die Notiz gewinnen, daß eine schriftliche Sammlung von Visionen des Pachom bereits damals existierte, und der Befund in der koptisch arabischen Ueberlieferung bestätigte diese Vermutung in fast zwingender Weise. — Wir konnten endlich auf Grund einer Analyse von A und M die Vermutung aufstellen, daß auch eine Sammlung von Erzählungen existierte, in denen mitgeteilt wurde, wie Pachom in besonders schweren Fällen, namentlich bei Vergehen sexueller Art, mit Weisheit, aber auch mit fast barbarischer Strenge Klosterzucht übte. Theodor pflegte den Brüdern zu erzählen, wie Pachom die Seelen derer, die ihm der Herr anvertraut, den Dämonen entrissen habe (M 249). Derartige Erzählungen werden sehr früh eine fixierte Form, sei es in mündlicher oder was wahrscheinlicher ist, in schriftlicher Tradition erhalten haben. Und auch nachdem die Griechen das Leben des heiligen Vaters geschrieben hatten, floß jedenfalls die mündliche Tradition in den Klöstern des Pachom ruhig weiter. Und wenn sie natürlich auch viel Sand und Geröll mit sich schwemmte, sie erhielt doch wertvolles Gut, das in die literarische Darstellung nicht eingegangen war. Es mag hier kurz noch eine Beobachtung angedeutet werden. Die ausführliche Darstellung, die M 152 ff. und A 578 ff. (G 69 b—70 stark verkürzt) von dem Fall Theodors, seinen ehrgeizigen Plänen, sich am Ende des Lebens Pachoms an die Stelle des Meisters zu setzen und seiner Bestrafung erhalten haben, verraten sich ihrem ganzen Charakter nach als eine halb anklagende, halb beschönigende Darstellung des ganzen fatalen Vorganges aus dem Munde Theodors selbst. Ja die Ueberlieferung in A nennt uns sogar noch den Zeitpunkt, an dem Theodor begonnen habe, den Brüdern gegenüber von diesem beschämenden Erlebnis zu sprechen[1]). — So konnten die koptischen Mönche, als sie sich daran machten, dem Βίος ein Parallelwerk (oder gar mehrere) zur Seite zu stellen, auf ein reiches Material älterer Ueberlieferung zurückgreifen. Aeußerlich haben sie sich dabei an den Rahmen des griechischen Βίος angeschlossen; sie besaßen nicht das Formtalent, das den Griechen eigen war, um ein derartiges Ganzes neu zu schaffen. Aber in den Rahmen haben sie viel neues und wertvolles Material hineingearbeitet. Andrerseits bedeutet die Fixierung des Βίος des Pachom in G eine starke Verkürzung der Tradition über Pachom. In echt griechischer Weise meldet sich hier überall die subjektive Ueberlegung und die Tendenz zum Wort. Das ganze Werk ist von zahlreichen schriftstellerischen Reflexionen durchzogen, die uns mehr vom Geist der Verfasser als dem des Pachom verraten. Diese Griechen schreiben in einer Zeit, in der bereits die volle Aussöhnung und Harmonie zwischen Bischofskirche und Mönchtum, Klerus und

1) A 588, er sprach davon erst 15 Jahre später, da er zu den Brüdern redete und ihnen mitteilte, wie er über den Satan in der Versuchung gesiegt habe. — Wir kommen mit dieser Angabe etwa in das Jahr 360, denn der Fall und die Buße Theodors ereigneten sich nicht lange vor dem Tode Pachoms (346).

Askese hergestellt war, sie befördern selbst mit ihrem Werk diese Entwicklung. Sie sind daher ängstlich bestrebt, alle die Züge aus der älteren Zeit, die auf eine stärkere Spannung zwischen ursprünglichem Mönchtum und Klerus hindeuten könnten, auszumerzen oder umzudeuten. Nichts war aber der organisierten Kirche so bedenklich, wie der pneumatische Enthusiasmus des ältesten Mönchtums. Die Vorgänge auf der Synode von Latopolis beweisen das. So mußte in der Darstellung des Βίος das visionäre ekstatische Element zurückgedrängt werden. Ganz ließ es sich ja nicht beseitigen, die Ueberlieferung stand zu mächtig dagegen. So suchte man es mit allerlei reflektierenden zur Vorsicht mahnenden Bemerkungen zu umgeben und unschädlich zu machen. Man schilderte überall die vermeintlich weise Vorsicht und Behutsamkeit des Pachom in diesen Dingen. Man suchte aus dem enthusiastischen Pneumatiker einen weisen Seelsorger zu gestalten. Man stützte sich dabei — ob mit Recht oder Unrecht mag dahingestellt bleiben — auf eine ausdrückliche, die früheren Anschauungen revidierende Stellungnahme des A. Theodor (s. o.). Griechischem Geist wollten endlich auch die vielen schmutzigen Klostergeschichten, durch welche nach der ursprünglichen Absicht doch nur die Strenge und Weisheit des Vaters Pachom beleuchtet werden sollte, nicht zusagen. Auch hier mußte der ursprüngliche Reichtum derartiger Erzählungen reduziert, das Wenige, was aus der Tradition ausgewählt wurde, abgeschwächt werden.

Die koptische Ueberlieferung erweist sich von allen diesen Ueberlegungen wenig oder gar nicht angekränkelt. Sie hat uns den volleren Strom ältester Ueberlieferung ohne die Abstriche in G bewahrt und bleibt deshalb von unschätzbarem Wert für uns.

Die gesamte Ueberlieferungsgeschichte der Vita Pachoms ist übrigens von fast paradigmatischer Bedeutung. Wir sehen, wenn wir sie richtig verstehen und deuten, tief in den Vorgang hinein, wie in einer frommen Gemeinde als deren heiligster Besitz die Vita ihres religiösen Helden entsteht. Hier können wir den Vorgang in seinem Werden, seinen einzelnen Stufen und Etappen belauschen.

Wir schauen tief in die treibenden Motive dieses Vorgangs hinein, wenn wir die schon einmal angezogene große Rede Theodors lesen (M 248 ff.), die er der in der Osterwoche zu Phbôu versammelten großen Mönchsgemeinde hält: „An einer Menge von Orten trägt man dieselben Kleider wie wir, denn der Ruhm Gottes und seine Gnade haben die ganze Welt erfüllt. Aber was der Herr uns mehr gegeben hat, das ist, daß er uns unseren gerechten Vater geschenkt hat, ihn, der ganz dem Leben der Propheten gefolgt ist und dem Dienst, den der Herr nach dem Evangelium erfüllt hat.“ „Daher wollen wir jetzt, meine Brüder, alle sprechen: gesegnet sei der Gott unseres gerechten Vaters, welcher durch seine Leiden und Gebete für uns ein Führer zum ewigen Leben geworden ist. Da antworteten alle Brüder mit einem Munde und einer Stimme: Gesegnet sei in allen Dingen und in allen seinen Werken unser gottliebender und gerechter Vater, unser Vater Pachom.“ „Da begann — heißt es bereits vorher — Theodor ihnen das Leben unseres Vaters Pachom zu erzählen seit seiner Kindheit, mit den Leiden, die er für sie seit Anfang erduldet hatte, da er das Coenobitenleben begründet hatte, die Versuchungen der Dämonen, die Art, wie er ihnen die Seelen entrissen, welche der Herr ihm anvertraut hatte, die Visionen, die der Herr ihm offenbart hatte, denn er hatte sie aus dem Munde des Heiligen selbst erfahren, und alles, was er mit seinen eignen Augen gesehen.“ Theodor ist tatsächlich der Hauptträger der mündlichen Ueberlieferung gewesen, deren

Charakter bestätigt das, denn sie liest sich oft wie ein Bericht über das Leben Pachoms und Theodors. Aber er war nicht der einzige Ueberlieferer. Die ersten Kapitel des Briefes des Ammon sind hier sehr lehrreich. Der ins Kloster neu Eingetretene fragt sofort die griechischen Brüder Elurion und Ausonios — an den Vorsteher der „Griechen“, Theodor von Alexandria, wagt er sich noch nicht heran — nach dem wunderbaren Gottesmann Theodor, dem damaligen Leiter des Klosters. Diese berichten von ihm, aber in unmittelbarerer Verbindung damit erzählen sie auch von allerlei Vorgängen aus dem Leben Pachoms (c. 5—7) und zum Schluß geben sie ihre Quelle an καὶ ταῦτα ἡμῖν Πεκούσιος παρὰ Παχουμίου ἀκούσας μετὰ τὴν κοίμησιν παραδέδωκεν.“ In den schon besprochenen literarischen Reflexionen von G erfolgte zu immer wiederholten Malen der Hinweis auf die ἀρχαῖοι πατέρες, die Gewährsmänner der mündlichen Ueberlieferung. „Das haben wir von den alten Vätern erfahren, die eine lange Zeit mit ihm gewandelt sind (c. 6).“ „Deshalb darf das, was wir gesehen und gehört und was die Väter uns erzählt haben, nicht vor dem folgenden Geschlecht verborgen bleiben (c. 11)[1].“ Aehnliche Wendungen finden sich in der Ueberlieferung von M A: „und als die alten Greise das hörten, wurden sie von großer Freude erfüllt und sprachen: diese Heiligen sind wie die, welche im Himmel sind“ (M 109). Die alten Greise sind hier offenbar die Träger der Ueberlieferung. Ebenso berichtet A 648, die Alten hätten von den Wundererscheinungen beim Tode Pachoms berichtet. Es gibt auch hier wie in der frühesten Christenheit einen Kreis von „Presbytern“, auf denen die Ueberlieferung ruht. Und diese Kunde vom Leben Pachoms pflanzt sich nicht nur privatim von Munde zu Munde weiter. Vor allem war die gottesdienstliche Versammlung der Brüder die Stätte, wo diese Erinnerungen gepflegt wurden. Die oben ausführlich angezogene Predigt Theodors wurde bei Gelegenheit der großen Osterversammlung der gesamten Brüderschaft in Phbôu gehalten. Ausdrücklich überliefert G 79, daß die Brüder bei ihren Zusammenkünften, bei denen man auch in der Schrift forschte, den Theodor oft zu bitten pflegten, ihnen ein πνευματικὸν ῥῆμα[2]) aufzulösen oder einen Traum des A. Pachom zu erzählen. Ja schon zu Lebzeiten Pachoms war es Sitte geworden, daß der Heilige selbst bei den Versammlungen den Brüdern μετὰ τὰ εἰρημένα τῶν θείων γραφῶν aus seinem eigenen Leben erzählte (G 6).

So mußte allmählich die noch immer mündliche Ueberlieferung eine fixierte Form gewinnen. Gewisse verwandte Stoffe ballten sich durch Assoziation zusammen, wurden nun in demselben Zusammenhang weitererzählt. Und dann begann man auch wohl derartige längere Zusammenhänge, die von unbestimmten Gesichtspunkten aus geordnet waren, inoffiziell niederzuschreiben und in den Klosterarchiven aufzubewahren. Einzelne dieser Stücke, die man in dieser Weise zuerst niederschrieb, ließen sich noch bestimmt nachweisen. Zu den oben nachgewiesenen Stücken füge ich noch einen Hinweis auf G 276—31, M 56—67, M 553—565 hinzu. Hier liegt eine kleine Sammlung von Wunderberichten aus dem Leben des Pachom vor. Es ist dabei nur merkwürdig, daß diese Sammlung so dürftig ausgefallen ist. Man legte in den Kreisen der Pachombrüder eben mehr Gewicht auf die Visionen und das Hellsehen Pachoms als auf Heilungswunder und Exorzismus. Auch eine schon vorhandene Sammlung von Theodorgeschichten mag bereits in fixierter Form existiert haben. M 41—55, A 386 ff. scheinen gelegentlich des Eintrittes Theodors in das Kloster eine derartige Reihe bereits ge-

1) Vgl. noch einmal die Bemerkungen c. 31. 59. 62.

2) Bei πνευματικὸν ῥῆμα ist wohl nicht an Schriftworte, sondern an geheimnisvolle prophetische Aussprüche Pachoms zu denken.

sammelter ἀπομνημονεύματα aufzunehmen. Auch der Abschnitt von den Kämpfen Pachoms mit den Dämonen (G 11 a, 12—13, M 27—29, A 363—366, vgl. oben die Ansprache Theodors) gehört vielleicht hierher. Eine wichtige Notiz über derartige memoirenhafte Aufzeichnungen der Erlebnisse heiliger Väter ist uns aus einem ganz andern Milieu, dem des sketischen Mönchtums, aufbewahrt[1]) und mag zur Illustration des bereits Gesagten herangezogen werden. Da heißt es nach dem Bericht eines wunderbaren Erlebnisses: Und ich erzählte das vor dem Greise Geschaute, und man berichtete heimlich dem Abte. Und so befahl der A. Isaak, daß es als der schriftlichen Aufzeichnung würdig in dem Buch der Wundertäter (τῶν σημειοφόρων πατέρων)[2]) zur Erbauung und Nutzen der Leser niedergeschrieben werde. — Ebenso wird man auch in den Pachomklöstern vielleicht verschiedene Diarien (Bücher) angelegt haben, in denen die einzelnen Erlebnisse Pachoms schriftlich aufbewahrt wurden. Es mag sogar in den einzelnen Klöstern verschieden redigierte Sammlungen gegeben haben. So mag sich z. B. erklären, daß von G bereits mehrere Berichte über die Klostergründungen des Ordens existierten.

Von da bis zur Abfassung eines wirklichen literarischen Βίος, eines Buches, das man veröffentlichte, ist noch ein weiter Weg. Es mußte die ordnende Hand über die wirre Masse der so entstandenen Ueberlieferung kommen. Und die war nicht so einfach im Milieu der nur koptisch redenden Masse der Pachommönche zu finden. Erst die griechischen Brüder waren es, die dies literarische Ganze schufen. Es scheinen auch allerlei Widerstände in dem Kreise der Mönche gegen ein derartiges Unternehmen sich geltend gemacht zu haben. Man hütete die Erinnerung an das Leben des Meisters wie einen geheimnisvollen, dem Kloster anvertrauten Schatz. Daß man aus alledem ein Buch machte, das aller Welt zugänglich wurde, erschien wie eine Profanation, wie ein Prunken und Rühmen mit dem Heiligsten. In jener mehrfach erwähnten Rede Theodors setzt dieser sich ausführlich mit derartigen Bedenken auseinander. Die Verfasser von G müssen (c. 63) ihr Unternehmen in einer längeren Ausführung rechtfertigen und sich dabei auf Präzedenzfälle, vor allem auf die von Athanasios geschriebene Vita des Anton und auf die eigenen Schriften (Klosterregeln und Briefe) des Meisters berufen. Jetzt verstehen wir auch, weshalb sie so ängstlich betonen: καὶ ἄρτι δὲ γράφοντες οὐχ ὡς γραφὴν ἀλλὰ ὡς μνήμην τινὰ ἐγράψαμεν, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων καὶ πατέρων ἐπιστολαὶ ἐγράφησαν εἰς ὠφέλειαν. Sie wollen ihr Werk nicht als eigentliches Buch[3]), sondern nur eben als eine Memoire angesehen haben, vergleichbar den persönlichen Briefen, die man von Bischöfen und Vätern aufbewahrt.

Mit dem Ueberblick über das Ganze, mit der Komposition eines Βίος stellt sich dann zugleich die literarische Reflexion und die Tendenz ein. So lange die Ueberlieferung bei Einzelheiten stehen bleibt, kann zwar auch schon Reflexion und Tendenz im Werk sein, aber sie kann sich nur zufällig, hier und da äußern und es zu keiner einheitlichen Wirkung bringen. Aber bei der Abfassung des Βίος beginnt die Subjektivität ihre Rolle zu spielen und fängt die Tendenz an zu herrschen. Das zeigt sich auch bei der Abfassung von

1) Vgl. Vie et récits d'anachorètes. I. Analyse du manuscr. grec de Paris 1596 par Nau in Rev. de l'Orient chrétien. 1903. VIII p. 91.

2) Das Buch über die σημειφόροι πατέρες bildete später tatsächlich ein Kapitel der großen Sammlung der Apophthegmata Patrum Migne Patr. Lat. 73 col. 1000.

3) Vgl. über diesen Unterschied, den man terminologisch als den zwischen einem σύνταγμα und einem (ὑπόμνημα ἀπομνημόνευμα) bezeichnen kann, meine Schrift über den „jüdisch-christlichen Schulbetrieb in Alexandria und Rom".

G. Und es ist nur ein besonders glücklicher Zufall, den wir dem Antagonismus der sprachlich getrennten Kreise des pachomianischen Mönchtums verdanken, daß in M und A der Strom der populären Ueberlieferung noch einmal zu fließen beginnt.

---

8. Kapitel.

Antonios- und Pachomvita.

Zum Schluß lockt noch eine Frage zu näherer Untersuchung. Das griechische Leben Pachoms steht zur Antoniosvita des Athanasios in enger Beziehung. Seine Verfasser haben diese unstreitig gekannt. Schon im Prooemium von G findet sich ein direkter Hinweis auf den heiligsten Erzbischof Athanasios, der das Leben des Anton geschrieben habe[1]). G 63 wird das Unternehmen gerechtfertigt durch den Hinweis auf den βίος τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξενῇ μοναχοὺς καὶ ἀδελφοὺς αἰτοῦντας τοῦτο τὸν ἁγιώτατον Πατέρα Ἀθανάσιον. Es erhebt sich die Frage, wie weit das berühmte Werk des Athanasios mit seinem Geist und seiner Tendenz auch die Darstellung der Vita Pachoms beeinflußt hat.

Spuren dieses Einflusses lassen sich auf den ersten Blick erkennen. Besonders deutlich zeigt er sich in der Behandlung der Wunder- und der Visionenfrage. Wir lesen in G 30 (vgl. M 66, A 566): καὶ ἄλλα πολλὰ ἰάματα δι' αὐτοῦ ἐποίησεν ὁ κύριος . . . ἐὰν δὲ πάλιν εὐχομένου αὐτοῦ περὶ ὑγιείας τινος μὴ δῷ ὁ κύριος τὸ αἴτημα, οὐκ ἐξενίζετο οὐδὲ ἐλυπεῖτο ὡς μὴ εἰσακουσθείς . . . καὶ αὐτὸς εὐχόμενος ἔλεγεν τό· γενηθήτω τὸ θέλημά σου καὶ μὴ τὸ ἐμόν. In der Vita des Anton heißt es c. 56: πολλάκις τε καὶ ἐν πολλοῖς ὁ κύριος ἐπήκουεν αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐπακουόμενος ἐκαυχᾶτο, οὔτε μὴ ἐπακουόμενος ἐγόγγυζεν· ἀλλ' ἀεὶ μὲν αὐτὸς ηὐχαρίστει τῷ κυρίῳ. Noch deutlicher ist die Parallele in den Ausführungen über die Visionen des Pachom, die G 32 Pachom in den Mund gelegt werden. Ich erinnere noch einmal an den bereits oben skizzierten Zusammenhang: Visionen gebe Gott allein, sie dürften von dem Sünder nicht gefordert werden. Die wahre und echte Vision (ὅραμα) sei das Schauen eines guten Mannes. ὁμοίως δὲ καὶ μέγα νοήσωμεν τῶν ἁγίων τὸ διορατικὸν τῶν ψυχῶν τὰ ἐνθυμήματα ὁρᾶν ὡς ἐπὶ Ἐλισσαίου καὶ Γιεζῇ. ὅτ' ἂν γὰρ ὁ ἐν αὐτοῖς κύριος . . . ἀποκαλύπτει αὐτοῖς, διορατικοί εἰσιν. Aber das wahre Schauen sei das Ps. 16 8 beschriebene οὐ κρίνεταί τις ὡς μὴ ὁρῶν τὰ κρυπτά· κρίνεται δὲ ἐὰν τὴν ὁμοίωσιν ἔχει τῶν ἐν τῷ ψαλμῷ . . . κατακρινομένων (Ps 54 8) [2]). Und ganz ähnlich äußert sich Anton bei Athanasios c. 34. οὐδὲ διὰ ταῦτα ⟨δεῖ⟩ ἀσκεῖσθαι καὶ πονεῖν, ἵνα προγινώσκωμεν ἀλλ' ἵνα θεῷ καλῶς πολιτευόμενοι ἀρέσκωμεν. εὔχεσθαί τε χρὴ οὐκ ἵνα προγινώσκωμεν. Wenn wir aber πρόγνωσις haben wollen, so laßt uns unseren Sinn reinigen. ἐγὼ γὰρ πιστεύω ὅτι καθαρεύουσα ἡ ψυχὴ . . . δύναται διορατικὴ γενομένη πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων ἔχουσα τὸν ἀποκαλύπτοντα κύριον αὐτῇ. οἵα ἦν ἡ τοῦ Ἐλισσαίου βλέπουσα τὰ κατὰ τὸν Γιεζῇ. Hier ist nicht nur der Gedankengang parallel, sondern liegt (vgl. die Erwähnung des Elisabeispiels und ihre Umgebung) auch eine wörtliche Berührung vor.

---

1) Charakteristisch ist es, daß A hier zwar den Anton neben Ammon als Anfänger des Mönchtums nennt, aber die Vita des Athanasios nicht erwähnt. In M fehlt der Anfang.

2) Vgl. G 59 ἐδίδασκεν γὰρ . . . μὴ ἀνέχεσθαι ὅλως τοιούτου λογισμοῦ, ὥστε θέλει τι τῶν ἀοράτων ἰδεῖν· καὶ γὰρ τὰ ὁρατά (st. ἀόρατα) πλήρη θαύματος.

In G 2 (vgl. auch die Parallelen) wird von Pachom hervorgehoben, daß die Dämonen ihn in seiner Jugendzeit nicht verfolgt hätten, weil sie eine πρόγνωσις seiner späteren Taten besessen hätten; vielmehr hätten sie schon damals seine sittliche Güte gesehen. διὰ τοῦτο στοχασάμενοι[1]) μὴ ἄρα μετὰ ταῦτα ὁ παῖς ἔσται θεοσεβὴς . . . ἐδίωξαν με. Ebenso spricht Anton c. 31—34 den Dämonen die Gabe der πρόγνωσις ausdrücklich ab. Von noch nicht geschehenen Dingen, heißt es, könnten sie nichts wissen. οὐδὲν γὰρ γινώσκουσιν ἀφ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ὡς κλέπται, ἃ παρ' ἄλλοις ὁρῶσι, ταῦτα διαβάλλουσι . . . καὶ μᾶλλον στοχασταί (man beachte das Schlagwort) εἰσιν ἢ προγνῶσται. — Wenn es in G 2 (und Parallelen heißt): ὁ γὰρ θεὸς ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ, so lesen wir V. Ant. 20 γέγονε δὲ (die Physis der Menschen) καλὴ καὶ εὐθὴς λίαν.

Das alles sind unbestreitbare Berührungen zwischen den beiden Viten. Worte und Gedanken, die Athanasios seinen Helden in den Mund legt, erscheinen in G als Eigentum des Pachom. Und es handelt sich hier um mehr als um Berührungen im einzelnen, vielmehr um die Herübernahme zusammenhängender Grundanschauungen. Es ist neuerdings vortrefflich nachgewiesen[2]), wie Athanasios mit seiner Vita des Anton durchweg eine bestimmte Tendenz verfolgt, wie er mit ihr die in den Kreisen des Durchschnittsasketen herrschende niedere Pneumatik, in der alles Gewicht auf das Wunder, auf die Kämpfe des Frommen mit den Dämonen, auf Vision und wunderbares Vorherwissen gelegt wurde, läutern, klären und zu einem höheren geistigen Ideal des frommen Lebens emporführen wollte. Auch das tritt deutlich als Tendenz aus der Vita und ihrer Anlage heraus, daß sie vor allem bestrebt ist, ihren Helden als ergebenen Anhänger der Kirche zu schildern, der alle seine Kräfte in deren Dienst zu stellen sich bemüht.

Und nun sehen wir ganz deutlich, das sind etwa dieselben Tendenzen, die auch in G überall da hervortreten, wo das reflektierende ἡμεῖς in dem Βίος sich zu Wort meldet, und wir begreifen die hier und da hervortretende merkwürdige Uebereinstimmung in den Auslassungen Antons auf der einen, Pachoms auf der andern Seite. Auch die äußere Technik hat man dem Athanasios abgelauscht. Auch hier begegnen wir den langen eingelegten Reden, wenn auch nicht in demselben Maße wie in der Vita Antons[3]). In den Brüdern, die das Leben Pachoms aufzeichneten, war Geist und Tendenz des Athanasios wirksam, und sie haben sich nicht nur äußerlich an das ihnen bekannte Werk angelegt.

Nur ein Unterschied muß dabei hervorgehoben werden. In unserem Fall ist die ursprüngliche volkstümliche Tradition nicht derartig zurückgedrängt, unkenntlich gemacht und zermürbt, wie dies bei der Antonvita der Fall ist. Ich möchte urteilen, daß wir aus letzterer an historischer Einsicht in das Leben des Helden etwa genau soviel oder sowenig gewinnen, wie aus dem vierten Evangelium für das Leben Jesu. Andrerseits hat sich uns bei der Ueberlieferung der Pachomvita mehrfach der Vergleich mit der synoptischen Literatur ausgesprochen oder unausgesprochen aufgedrängt.

Es liegt hier in der Tat ein Unterschied vor. Das hat einmal seine Ursache in der Beschaffenheit des überlieferten Materials. Athanasios hat eben

1) Dieser Gesichtspunkt, daß die Dämonen keine πρόγνωσις, sondern nur die Gabe der στοχάζεσθαι besitzen, wird besonders stark und ausführlich im Gespräch Pachoms mit der Satanstochter betont. N 39 ff. Pg 25 f.

2) Vgl. hier und zum folgenden R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1914. Auch K. Holl, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XXIX. 1912, S. 406—427.

3) Vgl. namentlich G 36—38 und das oben S. 214 darüber Bemerkte; auch G 30. 32. 61. 87, auch Pg 12. 20. [37—40].

doch keine intime Fühlung mit dem Leben seines Helden besessen. Er hat ihn vorübergehend das eine oder andere Mal gesehen, aber nicht mit ihm gelebt. Es dürfte richtig sein, daß er an direkten Nachrichten über Antons Leben nicht mehr besaß, als was er so dann und wann hatte erzählen können und dazu an greifbarem Material nur eine Aretalogie, eine Sammlung von Wundergeschichten. Er hat mit großer Kunst den empfindlichen Mangel zu ersetzen, in genialer Weise eine Entwickelung in den Lebensgang seines Helden einzudeuten gewußt. Er hat in Reden, die etwa die Hälfte des gesamten Stoffes ausmachen, ihm sein neues geistiges Ideal in den Mund gelegt. Er hat gar eine Vita des Pythagoras geplündert und seinen Heros mit schimmernden fremden Federn geschmückt. Die Wirkung war groß und einzigartig. Aber es ist nicht mehr Anton selbst, der in seinem Βίος über die bewohnte Welt wanderte.

Dagegen haben die griechischen Brüder, denen wir die Entstehung von G verdanken, mitten im Leben und in den Traditionen der pachomianischen Gemeinde gestanden. So erklärt sich die überwältigend große Fülle von echter Ueberlieferung, welche der Βίος des Pachom im Gegensatz zu dem des Anton besitzt. Sie hatten eine Tradition volkstümlicher Ueberlieferung hinter sich, die so mächtig war, daß sie auch des geschriebenen Βίος, seiner Reduktionen und Entstellungen noch einmal Herr wurde. Sie waren demgemäß auch ganz anders an ihren Stoff gebunden und haben nur zaghaft geändert und retouchiert, aber nicht frei zu dichten gewagt. Sie waren sicher viel kleinere Geister als der Erzbischof von Alexandria. Sie wagen sich ihm gar nicht zur Seite zu stellen, wollen nur eine μνήμη schreiben und keine anspruchsvolle γραφή. Wir wollen froh sein, daß die Ueberlieferung hier diesen Gang genommen hat. Ein genaues und zutreffendes Bild des Abbas Antonios, des rauhen Eremiten und einsamen Wüstenwanderers, ist uns unwiderbringlich verloren gegangen. In das Leben und Wirken Pachoms und die Anfänge des könobitischen Mönchtums ist uns ein recht unmittelbarer Einblick vergönnt geblieben.

Anhang I.

I. Christologisch-dogmatische Korrekturen.

Anhangsweise mag endlich noch auf eine weitgehende Verderbnis unserer Ueberlieferung hingewiesen werden, die unsere sämtlichen Texte trifft. Diese hängt mit einem andern für den Charakter der Pachomvita wichtigen Tatbestand zusammen. Wenn man die Vita durchliest — und zwar namentlich in dem Text von G, der hier sonderbarerweise am wenigsten von der Ueberarbeitung betroffen ist — so staunt man immer aufs neue, wie wenig in ihr Christologie und Christusglaube, geschweige denn Christusmystik irgendeine Rolle spielen, wie stark der einfache Gottesglaube dominiert. Ich hebe nur die wichtigsten Beobachtungen heraus: Sämtliche Visionen des Pachom wie des Theodor sind von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, Gottesvisionen, nicht Christusvisionen. Gottes Stimme spricht durch den Engel zu Pachom, Gottes Gestalt, Gott auf seinem Throne, erscheint ihm, Gottes Furcht oder seine Barmherzigkeit lassen sich auf ihn herab usf. [1]). Weiter sind sämtliche Gebete der Pachomsvita an Gott, nicht an Christus gerichtet, der Beweis hierfür wird durch die unten folgende Kritik der handschriftlichen Ueberlieferung erbracht werden, und ich bemerke hier nur im voraus, daß von mir kein Text unbesprochen geblieben ist, in welchem sich in irgendeinem Zeugen ein Gebet zu Christus befand. Ja selbst das Gebet in Jesu Namen ist zum mindesten außerordentlich selten, und auch dann schwanken die Zeugen. Es scheint fast, als wäre die Berufung auf die Heiligen und vor allem auf die Fürbitte des Vaters Pachom hier und da wenigstens an seine Stelle getreten [2]). Auch sonst fehlt die Christusmystik, die sonst dem Mönchtum so geläufig ist, ganz. Die Mönche haben das Gebot Gottes, sie stehen in der Furcht Gottes — derartige Wendungen sind unendlich häufiger als der Gedanke an Christus. Selbst bei dem Ausblick in das Jenseits wird Christus hier und da, wie es scheint, vergessen. Man denkt an das Schauen Gottes, an das Schauen der Heiligen, erst spätere Glossen haben den Gedanken an Christus eingebracht. Hier und da findet sich die Erwähnung des Gekreuzigten und Anspielungen auf das Kreuz [3]). Sonst,

1) Eine wirkliche gut bezeugte Ausnahme ist die Vision Pachoms (Christus auf dem Thron A 470. M 132). Die singulären und schlecht bezeugten Berichte A 455 (Vision Theodors) und P 18 = A 616 (vgl. Ammon 6) gehören sicher nicht der ursprünglichen Ueberlieferungsschicht an. Seltsam ist die Phantasie A 464. M 125, die hier notiert sein mag. Danach schauen nur die ganz reinen Seelen im Jenseits Gott selbst in seiner Herrlichkeit. Die weniger Würdigen sollen den „Sohn Gottes in seiner Menschlichkeit, die der Gottheit geeint ist“ schauen. — Auch diese reflektierte Darlegung wird schwerlich ursprünglich sein. — Ueber A 542 und G 55 b s. u.

2) A 675 „Herr erfülle Deinen Willen im Namen unseres Vaters Pachomius“ vgl. G 85. — G 93 κύριε, τοῦ δούλου σου 'Αββᾶ Παχωμίου. Vgl. auch die beliebte Anrufung Gottes als Herr aller Heiligen (K 6 = A 343. T. 317); M 154 = A 584 („O Herr Gott hochgelobt, Vater aller Heiligen, Gott unsers Vaters Pachom“) M 43 f.; A 471. 542. 652. — Ueber M 66 s. u. Nr. 13.

3) Vgl. z. B. G 6 = M 23 = A 356 das μνημανεύω τῶν ἥλων τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν τοῦ Σωτῆρος ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. — G 2 νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν σταυρωθέντα Χριστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς ἔχειν. Vgl. M 211 — A 560.

auch das ist charakteristisch, wird Christus da genannt, wo seine Worte zitiert werden und wo sonstige neutestamentliche Zitate und Reminiszenzen sich einstellen [1]). Gott der Schöpfer und Herr aller Kreaturen, Gott der Richter, der mit seiner Furcht, aber auch mit seiner Barmherzigkeit die Seelen füllt, steht den Verfassern der Vita, wie überhaupt den alten Pachommönchen vor Augen.

Wenn dem aber so ist, so kann man von vornherein postulieren, daß die Ueberlieferung der Pachomvita an diesem Punkt das Ursprüngliche retouchiert und zurückgedrängt haben wird. Aegypten ist das klassische Land gesteigerter Christologie, des Monophysitismus und der exklusiven Christolatrie geworden. Das spätere Mönchtum war in alledem der Vorkämpfer. Die einheimischen koptischen Liturgien heben sich dadurch von allen übrigen Liturgien ab, daß fast alle ihre Gebete Christusgebete werden.

Der Tatbestand spiegelt sich tatsächlich in unseren Quellen wieder. Sie sind allesamt in dieser Richtung korrumpiert, am meisten die memphitische Ueberlieferung, schon weniger die arabische, am wenigsten die griechische. Der Vergleich läßt außerdem erkennen, wie einheitlich die Stimmung in dieser Hinsicht in der ursprünglichen Pachomüberlieferung war.

Eine Schwierigkeit bereitet bei dem Textvergleich, daß der Titel κύριος sich in der Pachomvita natürlich auf Gott [2]) und auf Christus beziehen kann. In manchen Fällen, wo unsere besseren Texte ein einfaches Herr haben, etwa an Stelle eines Herr Jesus Christus, bleibt daher zunächst die Entscheidung, ob hier eine Verschiebung in oben angegebenem Sinn vorliegt, unsicher. Doch kann diese dann vielfach aus der Umgebung des Textes doch herbeigeführt werden.

Ich ordne nun im folgenden die Beobachtungen so, daß ich an erster Stelle den Zeugen rücke, der für unsere Untersuchung am ergiebigsten ist, nämlich M. Ich zähle in dieser Liste auch schon die verhältnismäßig seltenen Fälle mit, in denen M in einer solchen Veränderung einmal mit A oder mit G zusammentrifft. Dann sollen die Aenderungen in A, darauf die in G (und P) notiert werden.

1. Korrekturen in M (A).

1. M 2 (Prooemium). Die Bischöfe führten sie zu Gott nach der Lehre der Apostel, und (sie) brachten Frucht in der Kraft des heiligen Geistes, voll von Liebe zu dem Christ. = G 1 = A 339 ἡ μετάνοια τῶν ἐθνῶν . . . τῶν ἐπισκόπων ὁδηγούντων αὐτοὺς πρὸς τὸν θεὸν κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων διδαχὴν σφόδρα ἐκαρποφόρει.

2. M 6 = A 343 (Gebet Pachoms, ehe er überhaupt die Christen kennenlernt): Mein Herr Jesus Christus, Dein Wille geschehe. G >. Aber T 316: Mein Herr, dein Wille geschehe.

---

1) Ich halte selbst das für keinen Zufall, daß G 5 (M 18. A 353) das Herrengebet ἡ τοῦ εὐαγγελίου εὐχή genannt wird.

2) Daß sich einfaches κύριος in der Vita oft auf Gott bezieht, mag noch ausdrücklich bewiesen werden. G 4 μελετὴν λόγων θεοῦ = M 12 Wort des Herrn. — M 19 f. A 354 f. unmittelbar wechselndes Herr und Gott. — M 25 Der Wille Gottes geschehe . . . das Werk, zu dem der Herr Dich berufen hat (vgl. G 7). — M 27 der Herr weiß = A 363 Gott weiß. — G 15 = ἄγγελος παρὰ κυρίου . . . τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐστιν. — G 22 a ἔλεος παρὰ κυρίου = M 36. A 380 „von Gott". — A 460 = M 120: Die Furcht Gottes stieg auf sie herab . . . Gebete vor den Herrn bringen. — M 168 er betete zu Gott für die Kirche = A 590 „Herr". — M 43 „er betete zu Gott" = A 389 „er betete zum Herrn". — M 64 „Gott wird sie heilen" = G 30 a ἰάσεται αὐτὴν ὁ κύριος. — M 107. A 444 in beiden Zeugen mehrfacher Wechsel von Herr und Gott. — M 214 „alle Brüder geben Gott die Ehre" = A 561 „sie rühmten den Herrn". — A 561 „er bat zum Herrn" „geheilt im Namen des Herrn", 563 „die Heilung, die Gott ihnen gibt".

3. M 6 = A 343 = T 317 (Gebet nachher): Mein Herr Jesus Christus, Gott aller Heiligen, rette mich. — G 3. ὦ θεὸς ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ... ἀνθ' ὧν ἀγνοῶ σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.

4. M 13 = A 348 (Ermahnungen des Palaimon): Auch unser Herr Jesus Christus ermahnte seine Apostel und sprach, G > [1]).

5. M 16 (Pachom geht nachts in die Gräber) „und betete zum Herrn Jesus Christus (A 352 zum Herrn) derart, daß der Ort, auf dem er stand, wie Kot wurde, infolge des reichlichen Schweißes, der von seinem Leibe floß". Dieselbe charakteristische Wendung steht bei G 11 a in anderem Zusammenhang. Nach dem Streit mit seinem Bruder betet hier Pachom: ὁ θεὸς ἔτι τὸ φρόνημα τῆς σαρκός ἐστιν ἐν ἐμοί.

6. M 24 = A 357 Gesundheit und Stärke sind in unserm Herrn Jesus Christus, denn die Märtyrer . . . G 8 (läßt die in Betracht kommenden Worte fort, dann): οἱ μάρτυρες + τοῦ Χριστοῦ (= A); im selben Satz G M τῇ εἰς θεὸν πίστει. Am Schluß des Kapitels G (= A 358): ἕως αὐτὸν ἐπεσκέψατο ὁ θεός. M: bis der Herr (die Variante ist vielleicht nicht zufällig) sein Leiden ansah.

7. M 25 (Offenbarung von Tabennisi): „Er betete zum Herrn Jesus Christus, ihm seinen Willen mitzuteilen." Darauf erfolgte die Stimme vom Himmel. Danach urteilt Palaemon: der Wille Gottes geschehe allezeit; . . . das Werk, zu dem der Herr dich bestimmt hat. — G 7 (= A 358) καὶ τῷ σκοπῷ τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης ηὔξατο — eine Stimme vom Himmel ertönt. Palaemon zu Pachom: ἐπειδὴ πιστεύω παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναί σοι τοῦτο [2]).

8. M 27 (die Dämonen wollen Pachom am Gebet hindern [3]): er machte gläubig seine Kniebeugungen, um Gott zu preisen und Christus zu danken. — G 12 b (= A 364): ἐγονυπέτα . . . τὸν θεὸν εὐλογῶν (folgt in allen drei Zeugen). G 13 = M 28 = A 364 das Gebet: ὁ θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις.

9. M 30 (die ersten Anhänger kommen zu Pachom): „Wir wollen unter Deiner Leitung Mönche werden und für Christus arbeiten." A 369 „Wir wollen bei Dir Mönche werden." Vgl. übrigens die Fortsetzung in M und A: „Er fragte sie, ob sie ihre Eltern verlassen würden, um Christus zu folgen. G, der hier stark abweicht, bestätigt diese letztere (übrigens biblische Wendung): καὶ οὕτως διδάσκοντι τῷ Σωτῆρι ἀκολουθεῖν αὐτῷ.

10. M 43 = G 24 (!). In der allegorischen Deutung, die der Bruder in Latopolis nach Pachoms Lehrvortrag vom jüdischen Heiligtum gibt, findet sich in G wie in M der Satz: καὶ ἀντὶ τοῦ φωτὸς τῆς λυχνίας τὸ ἱλαστήριον, ὅπου ὀπτάνεται ὁ θεὸς πῦρ ὢν καταναλίσκων τοῦτ' ἔστιν ὁ θεὸς λόγος τῇ ἐνανθρωπήσει, ὃς ἱλασμὸς ἐγένετο ἡμῖν ἐν σαρκὶ ὀφθείς. Da derartige Wendungen dogmatisch bestimmter Christologie, vor allem der Terminus θεὸς λόγος in der Vita des Pachom sonst unerhört sind, so gewinnen wir hier einen neuen Grund anzunehmen, daß A 389, der uns einen völlig andern Bericht über das entscheidende Wort, das die Bekehrung Theodors herbeiführte, bewahrt hat, ursprüngliche Ueberlieferung bringt.

11. M 46 (Gebet Theodors): „Mein Herr Jesus Christus". A 387: „Er

1) Dafür G im folgenden die Wendung: πιστεύω τῇ τοῦ θεοῦ βοηθείᾳ . . . ὅτι ὑπομένω πάντα ὅσα εἴρηκάς μοι = A 349.

2) Vgl. die weitere Offenbarung, übereinstimmend G 15. M 30. A 365: ὤφθη αὐτῷ ἄγγελος παρὰ κυρίου . . . τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐστιν τὸ διακονεῖν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.

3) Nebenher mache ich auf die Differenz aufmerksam G 12 a (= M): τὸ δὲ πειρασθῆναι ἦν ἐκ συγχωρήσεως θείας. A: die Dämonen, die Gott gegen ihn erregte.

betete weinend zum Herrn.“ G: κύριε ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης . . . ἱκετεύω σε δέσποτα ὁδήγησόν με [1]).

12. M 57 (bei einer Hungersnot im Kloster): „Ich habe das Vertrauen, daß unser Herr Jesus Christus uns nicht verlassen wird.“ A 533: „Ich bin sicher, daß Gott uns nicht vernachlässigen wird.“ G 27 fehlt der Satz.

13. M 66 = A 560: „Sein Vater salbte ihn (den Kranken) im Namen des Herrn Jesus und er wurde sofort geheilt. So ging er im Frieden nach Hause [dankte Gott mit dem Gebet unseres heiligen Vaters Pachom > Ar]“. — G 30 stark abweichend (καί ποιήσας ἀθήραν, ἐν ᾗ ἦν μεμιγμένος ὁ ἄρτος, ἐψώμισεν αὐτὸν ἀλείψας ἐλαίῳ ἁγίῳ) bestätigt nur das αἰνῶν τὸν θεόν.

14. M 76 „Der (schirmende) Schatten des heiligen Klosterlebens, der Dir durch unsern Herrn Jesus verliehen ist.“ A 574 „der Dir vom Himmel zugestanden ist“ [2]). Vorher jedoch in beiden Quellen: „alle die, welche kommen, um für Christus zu leben“ (A „Christus zu dienen“). G 50 weicht vollkommen ab, doch vgl. die Wendung: παρέθετο τὴν ψυχὴν τῷ κυρίῳ.

15. M 107 (Vision im Versammlungsraum von Tabennisi). Die Furcht Gottes, als Dynamis gedacht [3]), läßt sich auf Pachom herab, dieser kann sie nicht ertragen. Er betet: Habe Mitleid mit mir, mein Herr Jesus Christus (was in den Zusammenhang gar nicht paßt). A 444: Habe Mitleid mit mir, mein Herr“. G 56 hat die Szene bis zur Unkenntlichkeit gekürzt. (Vorher steht in A zweimal Herr, in M einmal Herr, einmal Gott, nachher in A Gott preisend, M den Herrn preisend. A 444 Gott zeigte ihm die Vision.)

16. M 109 „Und als die Alten das gehört hatten, wurden sie von großer Furcht erfüllt und sprachen: die Heiligen sind wie solche, die im Himmel sind, durch ein rechtes Gedenken an unsern Herrn Jesus Christus“. > A G.

17. M 116 (Mahnung Pachoms an Theodor): „Hüte Dich künftighin etwa nachlässig zu sein, so daß es Uebertretungen unter den Brüdern gibt, auf daß nicht auch Du in einem Zustand der Sünde vor unserm Herrn Jesus Christus erfunden würdest.“ A 448 „auf daß Du nicht verantwortlich für ihre Sünden vor Gott würdest.“ Diese Dublette zu M 109 = G 58 fehlt in G.

18. M 143 (Gebet Theodors von Alexandrien): „Ich flehe Dich an, mein Herr Jesus Christus, mich würdig zu machen, diesen heiligen Mann zu sehen.“ A 474 fehlt dies Gebet. Vorher aber steht in M 143 = A 474 ein Gebet Theodors zu Gott [4]) (vgl. auch das Gelübde zum Herrn M 141, A 473). G hat die Vorgeschichte Theodors beinahe gestrichen, kommt also hier als Zeuge nicht in Betracht.

19. M 170 „Er rechnete diese Leiden unter die, welche er für Christus erduldet“ (vorher Zitat von Mrk 10 45). Die Stelle fehlt in G und A.

---

1) Vgl. M 43: „Er betete zu Gott: Herr Gott aller Heiligen.“ A 389: „Er betete zum Herrn: Gott, Herr, Schöpfer aller Dinge“ (nachher: er weinte Gott gegenüber) = G 24: κύριε εἰ ἔστιν ἅγιος ἐπὶ τῆς γῆς. — Vgl. auch das Gebet G 27 a: ὁ θεὸς σὺ ἐνετείλω τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν ἀγαπᾶν (>M. A). — Es ist der Gott, der im Alten Testament spricht, gemeint.

2) Vgl. vorher die Petroniusepisode A 569 (= T): „Liebe zu Gott“, „Kinder in Gott“, „Barmherzigkeit finden vor dem König des Himmels“, A 574 „meinem Gott“.

3) Die ganze Vision erinnert an das jüdische Theologumenon von Middath haddin und M. herachamim. Bousset, Rel. des Judentums ² 403. — Vgl. auch die Szene A 460 = M 120, wo zunächst die Furcht Gottes (M eine große Furcht) auf Pachom und Theodor sich herabläßt; dann folgt das Gebet, die Barmherzigkeit möge kommen.

4) Vgl. noch die Gebete zu Gott A 584: „Herr Gott, hochgelobt (κύριε, θεὸς εὐλογητός), Vater aller Heiligen, Gott unsers Vaters Pachom“ (M: „Herr Gott unsers Vaters Pachom“). — M 168: Pachom bittet zu Gott für den Frieden der katholischen Kirche (A 590 „zum Herrn“). Der vom Skorpion gebissene Bruder Paul richtet sein Gebet G 64 b = A 481 (M 172 bleibt unbestimmt) zu Gott. A 493 (Gebet Theodors: Herr Gott). A 523 (Gebet des Silvanus) „Jetzt, o Herr, Gott aller Dinge.“

20. M 184 (Vision über Häretiker und Schismatiker): „Diejenigen, welche die Hand der Brüder fahren lassen, sind die Bischöfe, welche in dem orthodoxen Glauben Christi sind und die mit den Häretikern Gemeinschaft haben“ (folgt Eph 4 13). A 500: „die Bischöfe, welche den orthodoxen Glauben haben und in Gemeinschaft mit den Schismatikern stehen.“ G 65 ist die ganze Vision stark verkürzt. Zum Schluß der Vision ist M 185 vom „ewigen Leben des Herrn Jesus“ die Rede. A 501 bietet den Satz nicht, dafür eine Ausführung über den freien Willen.

21. M 191 (Rede Pachoms über das Verhältnis von Anachoreten und Cönobiten, G 7): „Denn der Lohn für seine Fasten, Gebete und Taten, die der Cönobit im Namen Christi uns aus Liebe zu ihm getan hat, sowie aus Furcht gegen ihn, werden von Christus vielfach vermehrt werden im zukünftigen Leben und in seinem Reich.“ A 508: „Denn er wird den Lohn seiner Taten und seiner Gebete im Namen des Herrn und seiner Furcht empfangen und zahlreichen Belohnungen in der andern Welt erhalten“.

22. M 194 „Als er sie nach dem Ergehen der heiligen katholischen Kirche Christi gefragt hatte.“ A 510 läßt den Satz fort, G fehlt. Aber vergleiche die parallelen Stellen G 73: πῶς ἡ ἐκκλησία. K 169: „was macht die Kirche“ (und nachher noch zweimal: Kirche, katholische Kirche). G 18 b = M 34 = A 372 ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Auch M 168 (Gebet für die katholische Kirche)[1]).

23. M 204 (Gebet Pachoms): „mein Herr Jesus“, A 517 „mein Herr“. Unmittelbar vorher geht der Satz in A „ich habe sehr oft Gott zufrieden gemacht“. Nachher in M und A die Erwähnung Gottes „damit Gott deine Demut und dein Leiden sehe“, „Furcht des Herrn“.

24. M 207 (Pachoms Gebet für einen Bruder, der gesündigt): „Herr Gott, Schöpfer aller Dinge, Vater unseres Herrn Jesus Christus.“ Die Geschichte ist entweder parallel mit A 533 ff. oder 477 ff. An beiden Stellen findet sich kein derartiges Gebet.

25. M 212 (Heilung eines Dämonischen): „Da streckte unser Vater seine Hände aus, betete zum Herrn und sprach: Ich flehe Dich an mein Herr Jesus Christus . . . o Gott, der du die Menschen liebst, daß Du ihn von diesem bösen Dämon heilst. Und Dir allein gebührt die Herrlichkeit und die Ehre und die Macht mit Deinem allgütigen Vater und Deinem heiligen Geist, jetzt, allezeit bis in alle Ewigkeit. Amen. Und als er das Amen gesprochen, versiegelte er den Menschen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, er bedrohte den bösen Geist (ἐπετίμησεν), der sofort aus dem Menschen ausfuhr und der wurde geheilt durch die Kraft Christi und die Gebete unseres Vaters Pachom.“ — A 561: „Der Vater Pachom breitete die Hände aus und schalt den Dämon (ἐπετίμησεν), der den Menschen sofort verließ.“ (Vorher fragt P. nach beiden Quellen M 211 = A 560 den Dämon, wer ihm die Macht über den Kranken gegeben, und auf die Antwort „der Gekreuzigte“ fordert er von ihm, er solle ihm die Zahl der Nägel angeben, mit dem jener gekreuzigt sei.)

26. M 213 (bei einer zweiten Dämonenaustreibung) „Er bat Christus für den Bruder.“ A 561 „Er bat zum Herrn“ (vgl. weiter unten „er wurde geheilt im Namen des Herrn“) und bei einer weiteren Heilung „die Heilung, die Gott ihnen gibt“, dann freilich „Diener Christi“.

---

1) Soweit ich sehe, steht nur noch A 599 in einem sekundären Zusammenhang „Kirche Christi“.

27. Ich greife aus der memphitischen Theodorusvita noch ein besonders gutes Beispiel dafür heraus, daß der Charakter von M auch hier gewahrt bleibt. M 262: (Theodor am Grabe Pachoms) „Er betete zu Christus: Herr barmherziger und mitleidiger Gott, alleiniger Richter der Lebenden und der Toten.“ Aber dann wieder mitten im Gebet „nach dem Evangelium Deines geliebten Sohnes J. Chr.“ und endlich zum Schluß: „Mein Herr J. Chr., es wird gut für mich sein, daß du mich bald heimsuchest und meine Seele von mir nimmst.“ G 93 (= A 6291): Κύριε τοῦ δούλου σου Ἀββᾶ Παχωμίου . . . σύ ἔπλασας ἡμᾶς κύριε καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου. (Auch das letztere ist übrigens eine spätere Wendung)[1].

2. Veränderungen in A[2].

28. A 360 (Pachom und sein Bruder). „Sie gaben sich beide zahlreichen Uebungen hin und trugen das Kreuz des Messias, wie der Apostel gesprochen hat II Ko 4 10“ G 9 (der Satz fehlt dafür vgl.): καὶ ἦσαν ἀμφότεροι μηδὲν ἔχοντες εἰ μὴ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ[3]).

29. A 363 „Gott (M 27 der Herr) weiß, daß ich bis zu diesem Tage sagte: ich bin älter als Du. Aber jetzt werde ich Dich nicht allein meinen Vater, sondern meinen Meister nennen wegen der Stärke Deines Glaubens an den Christus“ (M an den Herrn).

30. A 392 (Pachom zu Theodor): „Weine nicht, mein Sohn; der, zu dem Du Zuflucht genommen hast, ist der Herr J. Chr.“ — M 45: „Weine nicht, mein Sohn, denn ich bin der Diener Deines Vaters (d. h. Gottes).“

31. A 410 (Theodor zu Pachom): „Hilf uns, unser Vater . . . ich habe das Vertrauen, daß der Christus, der in dir wohnt, uns retten kann.“ Der Satz fehlt M 83 ff.

32. A 436 (Gebet des Titoes) „O, mein Herr J. Ch.“ G hat das Gebet nicht. Bei M fehlt die ganze Geschichte.

33. Besonders bedeutsam sind die Varianten A's in dem großen, aus der kirchlichen Liturgie stammenden Fürbittgebet des Pachom M 173—178, A 486—491. In M beginnt dieses Gebet charakteristischerweise mit einem Anruf Gottes: „Gott, Herr, Schöpfer aller Dinge, Gott hochgelobt.“ Auch nach A 487 ist das Gebet an Gott gerichtet „O Herr Gott, Meister (δέσποτα) aller Dinge, hochgelobt . . .“ Dann aber finden wir A 188 die Wendungen: „durch die Fürsprache Deines geliebten Sohnes J. Chr.“ Bei der Erwähnung der Witwen heißt es: „das Versprechen, welches sie Deinem eingeborenen Sohn gemacht haben“ und endlich zum Schluß dieses Gebetsteils: „Herr Gott, hochgelobt, Gott der Herrlichkeit, beschütze uns durch das Blut Deines eingeborenen Sohnes . . . . durch deinen Logos, der sich für unser Heil inkarniert hat und durch deinen Heiligen Geist.“ Statt aller dieser in der Vita des Pachom unerhörten Wendungen finden wir bei M nur den Satz: „durch Deine Barmherzigkeit, (o Gott), der die Menschen liebt!“

34. A 496 — „Das ist mein Wille, ich will dulden, indem ich für sie zum Herrn J. Chr. bete.“ Fehlt in M.

---

1) Ueberhaupt scheint die memphitische Vita Theodors derjenigen des Pachom in dieser Hinsicht eng verwandt. Vgl. etwa p. 218. 219. 220. 240. 249.
2) Vgl. unter I die Nummern 2. 3. 4. 5. 13.
3) 351 hat A die Wendung: „Mein Gott ist gekreuzigt“. G 4 (= M 15): ὁ κύριος ἐσταύρωται.

35. A 511 f. „Wenn diese Schlechten vom Volk des Herrn J. Chr. verjagt sind, wird der Segen Gottes über sie herabkommen.“ M 196: „Wenn man die Schlechten vom Volke des Herrn verjagt, wird der Segen über das ganze Volk des Herrn herabkommen.“

36. A 513 „Er hat die Reinheit der Engel, so daß er Tempel Christi sein wird.“ M 199 „Sie haben die Reinheit der Engel, und der Herr wird unter ihnen wohnen.“

37. A 553 (der kranke Pachom weigert sich, sich in seiner Krankheit besser behandeln zu lassen): „Ich fürchte das Gericht Christi, der mich dafür verantwortlich machen wird.“ G 33 (= M 68) καὶ ποῦ ἐστιν ὁ φόβος τοῦ θεοῦ; (nachher ist auch in A „die Furcht Gottes“ erwähnt)[1].

38. A 592 (Synode von Latopolis): „O Herr J. Chr., eingeborener Sohn Gottes des Vaters, rette mich, aus diesem Unglück.“ G hat das Gebet nicht. M läßt die ganze Szene fort.

39. A 645[2] (in einer ganz ähnlichen Szene): „ich werde vor dem Herrn die Verantwortung haben“ .... „um mich vor meinem Meister J. Chr. untadelig darzustellen“. In der Parallele G 75 fehlen die Wendungen.

Ich greife zum Schluß noch eine Beobachtung aus der letzten Hälfte der Vita G 76 hierher, für die ja nur die wesentlich parallelen Texte G und A in Betracht kommen.

40. A 674 „Der Herr J. Chr. kröne euch mit Kronen der Frömmigkeit, wie es der Apostel Paulus gesagt hat.“ G 85: ὅπως ἀθλήσαντες νομίμως στεφανωθῶσιν ὡς λέγει ὁ Παῦλος[3].

3. Abweichungen von G.[4])

41. G 2 (Charakterisierung der Christen): ἄνθρωποί εἰσι τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ φοροῦντες τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. — M 6 A 343 Th 317: „Das sind Christen, sie handeln so mit uns aus Liebe zum Gott des Himmels“[5]).

42. G 23a (in einer überleitenden Bemerkung, die G eigentümlich ist): πολλοὶ ἐδόξαζον τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ.

43. G 24 Παχ. τοῦ συνάξαντος ἐν Ταβεννῇ πολλοὺς ἀδελφοὺς προκόπτοντας ἐν Χριστῷ (s. M A)[6]).

44. G 55b erscheint der Satan dem Pachom in Gestalt Christi, A 542 in der Gestalt Gottes.

45. G 60 Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, daß G in diesem Zusammenhang die Betonung der Rechtgläubigkeit Theodors und des hier als verstorben vorausgesetzten Athanasius später hinzugefügt ist. Diese These bestätigt sich hier, wenn wir in diesen Ausführungen auf den Satz stoßen: ὁ Χριστὸς ὁ Ἰησοῦς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ὁ τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος καὶ θεμελιώσας αὐτήν, θεὸς καὶ ἄνθρωπος.

---

1) Vgl. etwa noch den Ausdruck „Fasten Christi“ A 396 (gegen M G 7). — Diener Christi 540.

2) Vgl. A 633 „vor dem Thron unseres Herrn Jesus Christus“.

3) Auch in dem stark von G 89f. abweichenden Bericht ist A 690f. mehrfach die Erwähnung Jesu Christi zu notieren.

4) Dazu ist aus dem Bisherigen nur die wichtige Stelle Nr. 10 zu vergleichen.

5) G 7 g. E. wird Palaemon ἀθλητὴς τοῦ Χριστοῦ genannt. Vgl. am Schluß von K 11 das I. Χρ. χθὲς καὶ σήμερον.

6) Ich notiere noch als ein gutes Beispiel für die Sprache der Pachomvita, vielleicht auch für eine kleine Glosse in G den Satz G 31: ἀνὴρ τυφλὸς τῇ διανοίᾳ, ἀνθ' ὧν οὐ βλέπει τὸ φῶς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν εἰδωλολατρείαν, εἰ μετὰ ταῦτα [τῇ εἰς τὸν κύριον πίστει ⟩M 67. A 565] ὁδηγηθεὶς ἀναβλέψει ἐπιγνῶναι τὸν ἀληθινὸν μόνον θεόν (M A Schöpfergott), — ἆρα τοῦτο οὐκ ἔστιν ἴασις καὶ σωτηρία (+ vor dem Herrn M A).

46. G 71 In einem Zusammenhang, der G eigentümlich ist, findet sich der Satz: τῶν γὰρ αἰωνίων βασάνων μᾶλλον εὐλαβεῖτο τὸ ἀποξενισθῆναι τῆς ταπεινώσεως καὶ γλυκύτητος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κ. ἡ I. Χρ.

Einige Ausbeute gewährt auch die zweite Hälfte der Pachomvita. Der im allgemeinen sekundäre Text von A hilft uns verschiedentlich zur Ausscheidung von Glossen in G.

47. G 77 ὅμως ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν χάριτι θεοῦ βλέπομεν αλλήλους καὶ πάντας τοὺς ἁγίους πατέρας [μᾶλλον δὲ τὸν δεσπότην καὶ θεόν ἡμῶν I. Χρ.][1]). Die eingeklammerten offenbar nachgefügten Worte fehlen A 658.

48. G 84 οὐκ ἀγνοεῖτε γὰρ αὐτοῦ τὴν ὑπομονὴν τῶν θλίψεων πρὸς τοὺς δαίμονας [ἕως ἐδίδαξεν (?) τὺν κύριον ἡμῶν I. Χρ. οὗ ἡ παρρησία φόβος καὶ φρίκη ἐστίν]. Auch hier fehlt der eingeklammerte Satz in A 672[2]).

49. Schließlich seien noch zwei Beispiele der Ueberarbeitung in P herangezogen. P 27 heißt es (gelegentlich des an Pachom vollzogenen Sprachenwunders): δόξα πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, während A 629 überliefert: „er pries Gott“.

50. In der sekundären Christusversion, die sich P 18 = A 615 f. findet, steht der Satz: ἰδοὺ οὗτός ἐστιν τὸ ἔλεος αὐτοῦ, ὁ κύριος τῆς δόξης I. Χρ., ὁ μονογενὴς υἱὸς αὐτοῦ, ὅν ἀπέστειλεν ἐν τῷ κόσμῳ (P 18 = A 616). Derartige volle christologische Wendungen finden sich in der ursprünglichen Pachomvita nicht. Es ist vielmehr charakteristisch, daß dort (s. o.) die Barmherzigkeit Gottes als eine Dynamis neben der Furcht erscheint.

Anhang II.

Eindringen eines philosophisch-mystischen Sprachgebrauchs in die Quellen.

Beachtenswert und interessant ist es auch, wie in die verschiedenen Quellen der Pachomvita allmählich eine halbphilosophische und dogmatisch reflektierende Sprache eindringt, die dem ursprünglichen, koptisch sprechenden Kreis der Pachommönche sicherlich gänzlich fremd war.

Hier liefert uns zunächst wiederum G einige interessante Beiträge, in deren Ueberlieferung er allein steht. Ich rechne dahin besonders einige Stellen, in denen die γνῶσις stark betont wird. G 14: καὶ πρὸ τοῦ αὐτοῦ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχειν, παρὰ τοῦ κυρίου τοιαύτην ἐδόκει τελείαν πίστιν ἔχειν τοῦ (l. st. το) πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων φανερῶς. — καὶ οὔπω ἐν τελειότητι τῆς γνώσεως[3]) ἐποίει ταῦτα. Von Theodor wird gesagt, daß er zweifelt, ob er seine

---

1) Ich weise zum Vergleich auf den Schluß der Sonderquelle von A (s. o. S. 242) 650 hin. Hier wird geschildert wie Pachom im Himmel von den Aposteln, Propheten, Märtyrern usw. endlich von dem Herrn der Engel und dem Gott der Heiligen empfangen wird. Man vermißt auch hier die Erwähnung Jesu.

2) Auch für die zweite Hälfte von G sind Gebete zu Gott zu verzeichnen. G 81 Gebet des Horsisi (A 667 Herr, Gott, Schöpfer aller Kreatur. G 85 κύριε ὁ θεὸς τῆς δόξης (vgl. die Wendung in dem Kapitel vorher). — Theodor heilt die Kranken in Gottes Kraft: ηὔχετο τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ τὸ συμφόρον γενέσθαι. — G 85 b, vgl. A 675: Herr erfülle Deinen Willen im Namen der Gebete unseres Vaters Pachom; vgl. G ταῦτα δὲ ἐποίει τῇ μνήμῃ τοῦ ἀνατρέψαντος αὐτὸν πατρὸς τοῦ Ἀββᾶ Παχωμίου. Vgl. etwa noch G 84: καθόσον ἐζητοῦμεν τὸν θεόν, τοσοῦτον ἡ χρηστότης αὐτοῦ μᾶλλον ἐφαίνετο γλυκαίνουσα τὰς ψυχὰς ἡμῶν (ähnlich A 672).

3) Unter πίστις ist hier die verliehene Wunderkraft zu verstehen, τελεία γνῶσις erhält P. erst mit der Vollendung seines Mönchsstandes.

Mutter sehen dürfe μετὰ τὴν τοσαύτην γνῶσιν[1]) G 26. In der großen Predigt des P. heißt es c. 36 (Ende) über das 15. Kap. des ersten Korintherbriefes: καὶ περὶ ἀναστάσεως λαλῶν Παῦλός τινα εἴρηκεν, ἅπερ χρείαν ἔχομεν μετ' ἐπιγνώσεως ἀληθινῆς νοεῖν[2]). ἀλλ' ἀρκεῖ εἷς λόγος αὐτοῦ· εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. Im folgenden (37 Anfang) ist von der πνευματικὴ ἀνάστασις die Rede. In c. 61 werden die Brüder von P. ermahnt, wenn sie in ekstatische Zutsände verfallen, ἀναγγεῖλαι τοῦτο ταχέως τῷ ἔχοντι τὴν γνῶσιν (hier die Gabe der διάκρισις) πρὸ τοῦ χρονῆσαι τὸ πάθος. Von Horsisi wird 76 geurteilt: ὅτι κἂν οὔπω ἔλαβεν πολλὴν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἶπε αὐτοῖς παραβολὴν (man beachte den Gegensatz von γνῶσις und παραβολή) καὶ ὁ θεὸς ἐνήργει αὐτήν. Horsisi selbst äußert sich: οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ τῶν γραφῶν (s. o.) ὁ πατὴρ ἡμῶν τῇ τελείᾳ γνώσει ἐστήριξεν ἡμᾶς. In der Rede Theodors[3]) c. 87 findet sich der Satz: καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ πεφηνῶς ὁ θεὸς Λόγος καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς χαριζόμενος ἡμῖν τὴν γνῶσιν τῆς πίστεως[4]).

Können wir diese Beobachtungen von neuem als Beweis für den sekundären und reflektierten Charakter der griechischen Vita (G) ansprechen, so lassen sich derartige Klänge noch viel stärker in den Quellen N P (G[1]) nachweisen. Ich setze nur zwei markante Stellen hierher. Zunächst die Ausführungen N 52 (vgl. P 12): τῶν οὖν ἀδελφῶν τις ἠρώτα αὐτόν· τί δήποτε πρὸ μὲν τῆς ἐπιστασίας τοῦ ἐνοχλοῦντος δαίμονος, σῶον ἔχοντες τὸ τῆς διανοίας φρόνημα, περὶ ἐγκρατείας καὶ ταπεινοφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν φιλοσοφοῦμεν· καιροῦ δὲ καλοῦντος ὥστε ἔργῳ τὰ φιλοσοφούμενα ἐπιδείξασθαι, οἷον μακροθυμίαν ἐν καιρῷ τοῦ θυμοῦ ... οὐκ ἰσχύομεν. Pachom antwortet: ἐπειδήπερ τελείως τὴν ἀρετὴν (P πρακτικήν!) οὐ μετερχόμεθα, διὰ τοῦτο πᾶσαν τὴν τῶν δαιμόνων ἕξιν τε καὶ μετεμπλοκὴν οὐκ ἐπιστάμεθα, πρὸς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς τὴν τοῦ ἐνοχλοῦντος παρουσίαν ὀξυτέρᾳ τῇ θεωρητικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς ἀποστῆσαι ... διὸ ἀνάγκη, καθ' ἑκάστην ἡμέραν τε καὶ ὥραν, τῷ θεωρητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καθάπερ ἔλαιον ἐπιχέειν τὸν πρὸς θεὸν φόβον, ὅτι (P ὃς τῆς) πρακτικῆς ὢν ποιητικὸς καὶ λύχνος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ὑποβαλλομένων ἡμῖν τυγχάνων. ἄσειστον μὲν τὸν νοῦν ἡμῶν ἀπεργάζεται, πρὸς δὲ ὀργὴν καὶ θυμὸν . . . καὶ ἕτερον τι τῶν εἰς κακίαν ἐκμοχλευόντων παθῶν οὐχ ἁρπάζει. θεωρητικόν τε καὶ μετάρσιον πρὸς τὴν τῶν ἀσωμάτων χώραν ποιήσας τὸν ὑπὸ τῶν τοιούτων δαιμόνων ἐνεργούμενον καταφρονεῖν παραθαρρύνει καὶ καταπατεῖν (κατὰ τὸ γεγραμμένον > P) παρασκευάζει ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.

1) Dabei ist an den Eintritt in den Mönchsorden Pachoms gedacht.

2) Die ἐπίγνωσις bezieht sich hier und in weiteren oben erwähnten Stellen auf (allegorisierende) Schriftauslegung. Die Stelle ist interessant. Denn sie zeigt, daß man die Ausführungen von I Ko 15 nicht ohne Bedenken las.

3) Vgl. die Charakterisierung Theodors c. 50 ἐπύρωσεν γὰρ αὐτὸν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐστήριζεν τὰ ἄνω φρονεῖν (vgl. G 79 ὃν ἐπύρωσεν [st. ἐπείρωσεν]) ὁ κύριος διὰ τοῦ 'Α. Παχουμίου ἐν πνεύματι.

4) Ich weise in diesem Zusammenhang noch auf einige bemerkenswerte Reflexionen über Willensfreiheit und die ursprünglichen Güter der menschlichen Natur hin, die uns in unsern Quellen, doch nicht in G allein begegnen. Man vergleiche G 17 = A 374. — G 2 = M 5 = A 342 (ὁ γὰρ θεὸς ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ, s. o. zur Berührung dieser Stelle mit der Vita des Anton). Besonders ausführliche Erwägungen derart stehen A 512. M 197, und wiederum besonders markante A 402 f. Hier heißt es, daß jeder Mensch, Gewissen, freien Willen, Unterscheidungsvermögen und ein sicheres Wissen besitze. Wenn der Mensch dem Gewissen folge, so läßt sich der Heilige Geist auf ihn herab, wie auf ein in Gold gefaßtes Gefäß. Wenn der Heilige Geist so in den Menschen herabsteigt, macht er die Glieder seiner Seele offenbar und läßt das Gewissen in die Höhe steigen. Diejenigen, die den Geist Gottes nicht besitzen, deren Glieder befinden sich in ihrem Innern, ich meine ihr Gewissen und ihre Vernunft, aber sie sind nicht sichtbar. Zu der Vorstellung von den Gliedern der Seele vgl. die Homilien des „Makarios“ I 4 und 6. Vgl. auch A 502 eine Polemik gegen die Prädestinationslehre.

Ich rücke eine zweite Stelle daneben P 20 = N 32[1]). Pachom mahnt, man solle sich die ewigen Gerichtsstrafen stets vor Augen stellen: δι' ὧν εἰς αἴσθησιν ὁ νοῦς ἔρχεται καὶ φρίττεται μὲν δακρύουσα ἡ ψυχή καὶ θεωρητικὴν δὲ κατεργάζεται αὐτήν, ἀπὸ τῶν γηΐνων ἀμετέωρον κατασκευάζει αὐτὴν πρὸς τὸν θεόν . . . φιλοσοφείτω[2]) οὖν καθ' ἑκάστην πρὸς τὸ παχύτατον σῶμα ἡ ψυχή . . . ἀντὶ γὰρ μυρίων διδασκάλων ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος „ἐνοικῶν ἐν ὑμῖν πλέον“ (> N), διδάσκει ὑμᾶς καὶ σοφίζει „μᾶλλον τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν“ (> N).

Namentlich diese beiden letzten angeführten Stellen sind wegen ihrer Sprache höchst interessant. Die Wendungen φιλοσοφεῖν mit Bezug auf die mönchische Askese, die Unterscheidung von πρακτική und θεωρητική (ἀρετή), Wendungen wie θεωρητικὴ δύναμις, θεωρητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, θεορητικὸς καὶ μετάρσιος, die Unterscheidung von νοῦς, ψυχή (θεωρητική) und παχύτατον σῶμα, der Begriff einer αἴσθησις des Nus, der Gedanke des Einwohnens des göttlichen Logos — auch hier wieder die Erwähnung der Gnosis — das alles erinnert den, der die Entwickelung der Mönchssprache und -mystik kennt, etwa an das Milieu und die Umgebung eines Euagrios, — klar ist jedenfalls, daß die Mönche der Pachomklöster so nicht gesprochen und von ihrem Vater erzählt haben; ja von allen diesen Wendungen finden wir auch kaum eine, abgesehen von der Betonung der Gnosis in der Darstellung des Pachomlebens, das die griechischen Klosterbrüder und Schüler Theodors entworfen haben. Das führt uns zum Schluß auf eine Vermutung über die Herkunft der sekundären Quellen P N und G [3]. Ich vermute, daß ihre Heimat bereits Alexandria ist. Wir wissen nämlich, daß Theophilos von Alexandreia (384 †) bereits eine Kolonie pachomianischer Mönche in Kanopos angesiedelt hat[3]). Hier in Alexandria mögen jene späteren Ergänzungen der Pachomvita entstanden sein. Es kann nachgewiesen werden, daß die 2 Vorschriften über Gebete und Gebetszeiten, wie sie in N 5 und Parallelen vorliegen, ungefähr denen entsprechen, die Hieronymus in der von ihm übersetzten regula des Ordens vorfand. Diese regula aber war ihm nebst andern Schriften des Pachom aus dem Kloster von Kanopos zugesandt. Hier, fern von dem ursprüglichen Milieu des Pachom, mag die Legende entstanden sein von dem Engel, der dem Pachom in einem σπηλαῖον die geschriebene Klosterregel überreichte. Hier mag der Verfasser der Historia Lausiaca[4]) sie kennengelernt und auf Grund eines Berichts, wie er in N 1—8 vorliegt, seine Ausführungen über die Pachomklöster in seinem Kap. 31—32 gestaltet haben. Erwähnt er doch inmitten seines Berichts c. 32, daß er einen dieser Pachombrüder in Alexandria kennengelernt habe. Hier mag auch die barocke Legende entstanden sein, die erzählt, wie Pachom sich mit einem zu ihm gekommenen Ῥωμαῖος nicht habe verständigen können und wie er durch Herabsendung eines Himmelsbriefes in den Stand gesetzt wurde, sich mit dem Römer in dessen Sprache zu unterhalten (N 44 f.). Der Presbyter Silvanus, der den Hieronymus bat, die griechisch übersandte Regel in das Lateinische zu übersetzen, spricht ja von der großen Anzahl der Lateiner, welche vor allem (er erwähnt allerdings auch die Thebais) in monasterio Metanoae, quod de Canopo in poenitentiam felici nominis conversione mutatum est, vorhanden sei[5]).

1) Ich gebe den Text hier nach P; N hat den Anfang nicht. Doch wird P im großen und ganzen vom Syrer (Nau 453) bestätigt.
2) Hier beginnt die Parallele mit N.
3) Ladeuze l. c. 202.
4) Siehe meinen Artikel über die Komposition der Hist. Lausiaca.
5) Migne Patrol. Lat. XXIII col. 65 f.

Anhang III.

Zur Chronologie Pachoms.

Ich nehme bei der Untersuchung zunächst an, daß es Ladeuze (p. 321 ff.) gelungen ist, folgende Daten richtig festzulegen: Tod Theodors, des Nachfolgers Pachoms 368, Amtsantritt Theodors (neben Horsisi) 350/51. Tod des Pachom 14. Mai 346.

Ich suche an diesem Punkt die Untersuchung noch etwas weiter zu führen. Auszugehen ist dabei von der Stelle M 265, nach der Theodor erklärt, daß er 18 Jahre (350—368) im Amt gewesen sei und 18 Jahre unter Pachom als Mönch gelebt habe. Es ist verwunderlich, weshalb Ladeuze (240) so wenig Gewicht auf die zweite dieser Angabe legt und auf Grund minderwertiger anderweitiger Notizen so rasch an ihr vorübergeht, da sich die erste Angabe doch so ausgezeichnet bestätigt hat. Ich glaube, daß sich auch diese Ueberlieferung als authentisch nachweisen lassen wird.

Für das Leben des Theodor im Kloster des Pachom finden sich in den verschiedenen Ueberlieferungszweigen nämlich folgende Teilziffern. Nach dem Brief des Ammon 5 war Theodor 22 Jahre alt, als er jenes merkwürdige ekstatische Erlebnis mit Pachom gemeinsam hatte, das wir oben schon öfter als Vision im Versammlungsraum von Phbôu bezeichnet haben (G 56, M 104 ff., A 440 ff.). Damals wäre Theodor also 8(—9) Jahre im Kloster gewesen, da er nach fest übereinstimmender Ueberlieferung mit etwa 14 Jahren in das Kloster eintrat (G 25, A 392, Ammon 5 13 Jahre)[1]. Nun schließt sich unmittelbar an diese Szene in unseren Berichten jene Erzählung an, daß Theodor wegen allzu großer Rigorosität Pachoms (gegen in der Bäckerei von Tabennisi schwatzende Mönche) gegen diesen die Hand im Zorne erhob und dafür von ihm bestraft und wohl im Zusammenhang damit seiner selbständigen Stellung in Tabennisi erhoben und nach Phbôu entsetzt wurde (M [Dublette] 109 f. und 114—116, A 445—448; vgl. G 57). Hier wirkte er unter unmittelbarer Aufsicht des Pachom als dessen rechte Hand in der Leitung des Gesamtverbandes. Nun erfahren wir aus den Berichten A 492 = M 153, daß Theodor, ehe er sich zum Ehrgeiz verleiten ließ, während einer Krankheit Pachoms nach der Oberleitung der gesamten Klöster zu streben, sieben Jahre unter Pachom gearbeitet habe. Nach seinem Fehltritt wird er von Pachom zur Buße in der Einsamkeit verurteilt. Diesmal gibt uns G 69 die Zeit dieser Buße an, sie betrug zwei Jahre[2]. Am Ende dieser Bußzeit liegt die Reise des Theodor, die er mit Zacchäus nach Alexandria macht (G 70c + 73 = M 168 f. = A 642 f. + 590 f. Diese Reise fand während des Vorganges von Latopolis statt, von dem Pachom nach G 73 dem Theodor bei seiner Rückkehr berichtet. Ausdrücklich sagt uns endlich der gute alte Bericht A 595, daß in „demselben Jahr“, während die Brüder von neuem sich zur Reise nach Alexandrien rüsteten, Pachom dem Theodor bestimmt voraussagt, daß das Ende seines Lebens

1) Nur M 44 f. gibt 20 Jahre (14 + 6) an. Mit dieser Singularität M's fällt auch dessen andere mit dieser Altersberechnung Theodors zusammenhängende Angabe, daß dieser 33 Jahre gewesen sei, als Pachom ihn zum Katecheten machte (M 100). Mit dieser Altersgabe stimmt auch die Erzählung selbst nicht überein, welche die Brüder an der außerordentlichen Jugend des neuen Katecheten Anstoß nehmen läßt. — Ladeuze 240 hat viel zu großes Gewicht auf diese Angabe gelegt.

2) A gibt freilich 591 eine Bußzeit des Theodor von 7 Jahren (die Reise nach Alexandria eingerechnet) an. Hier muß ein Fehler der Ueberlieferung liegen.

gekommen sei, und unmittelbar daran schließt sich die Erzählung vom Tode des Pachom, Ostern 346. Wir werden also etwa noch ein Jahr zwischen dem Vorgang von Latopolis und dem Ende Pachoms annehmen dürfen.

Wir erhalten also für den Aufenthalt des Theodor im Pachomkloster folgende Teilzahlen. Bis zum Vorgang der Vision in Pibohu 8 Jahre (bis dahin Theodor in Tabennisi), Theodor unter der Leitung Pachoms in Pibohu 7 Jahre, Empörung und Buße Theodors 2 Jahre, von da bis zum Tode Pachoms 1 Jahr. — D. h. die Teilziffern $8 + 7 + 2 + 1 = 18$ bestätigen genau die Gesamtsumme, die in M 256 für das Leben Theodors unter Pachom angegeben ist. Und damit bestätigen sich sämtliche Angaben als zuverlässig.

Starb Pachom Ostern 346, so erfolgte der Eintritt Theodors in das Kloster etwa 328[1]). Nun ist nach A 323 Theodor fünf Jahre nach der Gründung des Klosters in Tabennisi in den Verband eingetreten. Das ergäbe etwa das Jahr 323 als Gründungsjahr des pachomianischen Klosters. Ist die Nachricht von A T. (s. oben S. 220) zuverlässig, daß Pachom 39 Jahre, also etwa seit 307/8 Mönch gewesen sei, so ergibt sich allerdings ein großer Zeitraum seines Lebens, von dem wir wenig wissen. Man wird die etwa 16 Jahre auf Pachoms Aufenthalt in Schenesit, seine Schulzeit bei Palaimon und die Zeit seines gemeinsamen Lebens mit seinem Bruder verrechnen müssen. Denn die eigentliche Klostergründung ist doch wohl erst nach dem Tode des Bruders anzusetzen, etwa da, wo das Auftreten namentlich aufgezählter Schüler des Pachom (G 16 und Parallelen) gemeldet wird. A gibt 346 für den Aufenthalt des Pachom in Schenesit 3 Jahre, für einen Teil der Zeit, die er bei Palaimon verweilte (bis zur Wiederholung der Taufvision) wiederum 3 Jahre (352 M: 4 Jahre) an. Da hätten wir bereits 6—7 Jahre für diesen Zeitraum. Es dürfte nicht schwer fallen, auch die übrigen 9 Jahre in diesem Zeitraum unterzubringen.

Anhang IV.

1. Komposition von Vat. Graec. 819 (G[1]) und Dionysius Exiguus (G[2]).

Vat. Graec. 819 (G¹).	G	G²
1 Vorwort	1	1
2 Jugendzeit des Pachom	2	2—3
3 Berufung zum Asketen	3	4—5
4 Gemeinsames Leben mit Palamon	4—6	6—11
5 Berufung zum Gründer eines Klosters in Tabennisi	7—8	12—13
(+ Engel überreicht die Tafel)		(+ = Vat. Gr.)
6 Erweiterung des Klosters im Verein mit seinem Bruder Johannes	9—11 a	(116 + allgem. Bemerk.) 14—15
7 Angriffe der Dämonen	12—14	16—20
8 Aufnahme von Brüdern in das Kloster	15—18 a	21—24 a (+ 22 d. Klosterregel)
9 Stellung des Pachom zum Klerus	18 b	24 b

1) In unseren Quellen wird unmittelbar vor dem Eintritt Theodors in Tabennisi nach unseren Quellen ein Besuch des Athanasios in Südägypten berichtet (vgl. G 20 und 23, M 38—40 und 41 ff.; A 384—386 und 386 ff.). Dieser Besuch des Athanasios ist freilich erst 330 erfolgt (Larsow, Festbriefe des Athanasius S. 27; Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum 65). Doch dürfte das kein Gegengrund gegen unsere Chronologie sein. Die Beobachtung beweist nur, daß die Vita nicht streng chronologisch orientiert ist. Pachoms Leben wird zunächst bis zu einem bestimmten Abschluß geführt, ehe der zweite Hauptheld in die Erzählung eintritt.

Vat. Graec. 819 (G[1]).	G		G[2]
10 Ordnung des Klosterlebens. Bau einer Klosterkirche	19—20 a		25—26
11 Besuch des Athanasius (gegen Origenes)	20 b 21		27
12 Die Schwester des Pachom als Vorsteherin eines Frauenklosters	22		28
13 Theodor wird für das Kloster des P. gewonnen	23—26		29—31
14 Zurechtweisung weltlich gesinnter Brüder	27 a	(+ 27 b Brotmangel u. Hilfe)	32 (> 27 b)
15 Die Beziehungen P's zu Dionys. Heilung eines kranken Weibes	28		33—34
16 P. schlichtet einen Streit zwischen einem Klostervorstand und einem Bruder	29		35
17 Heilung von Besessenen	30	(31. 32 allgem. Bemerk.)	36—37
18 Theodors asketische Ausbildung	33 a		
19 Pachoms Verhalten in der Krankheit	33 b 34		
20 Gründung eines zweiten Klosters in Pibu 21 Angliederung des Klosters in Chenoboskia und Muchonse	35 a		

	N	G[2]	G
22 Der Asket Jonas	46. 49. 47. 48		
23 P. zerstört ein zu prächtig errichtetes Gebetshaus	50		
24 P. lehrt über den Widerstand gegen Angriffe der Dämonen	52		
25 P. weist ketzerische Mönche ab	51		
26 Ausdauer P's im Wachen. Zurechtweisung des Kornelios	54—56		35 b. 38 b. 39 a
27 Th. zürnt seinem Bruder Paphnut und einem schwachen Mitbruder	53 57		40 c. 41
28 Vortrag Th's. P. leitet hochmütige Brüder zur Demut	9—11		49
29 P. bringt einen Bruder auf den rechten Weg	58		43
30 Ein Bruder kehrt in die Welt zurück. (d. 100 Zimmer)	59		47 a b
31 P's Gesicht. Theodor Verwalter von Tabennisi	60. 61		45. 50 a
32 Der Brunnen. Silvanus	62. 12—16	38 (>32 a—62)	44. 66—67
33 Gründung eines Klosters (bei Panopolis)	63 a 17—21	39—40	
P. verhindert die Bestattung eines Bruders	63 b		
P. sieht die Seele eines Bruders zum Himmel fahren			51 a. 65 b vgl. 59 b
34. 35 a Bestrafung derer, die den Klosterbau hindern wollen. Einrichtung des Klosters	63 c	41	
35 b Unterredung zwischen Th. und einem Philosophen	64	42	51 b
36 Der mattenflechtende Koch	24—25	43	
37 Besuch origenistischer Mönche	26—27	44	
38 Ein zweites Gesicht über d. Schicksal der Brüder	28—30	45	
39 P. ermuntert die Brüder im Streben nach Vollkommenheit	31—32	46	
40 Hungersnot und Getreideankauf durch einen Bruder. Rüge des P.	33—34		
41 Der Bruder beim Verkauf von Sandalen gerügt	35		
42 Ein Bruder will Märtyrer werden, verleugnet Gott	36—38		vgl. 54
43 P. sieht in seiner Abwesenheit den Ungehorsam der Brüder	65	47	57
Belehrung P's durch ein Kind			55 a
44 a Der Teufel erscheint P. in der Gestalt Christi		48	55 b
44 b Die Tochter des Satans erscheint	39—43	49	
45 Standhaftigkeit eines Bruders. Kopfschmerzen Th's.		50. 51	64 b. 58

		N	G²	G
46	P. erhält die Gabe, alle Sprachen zu verstehen	44—45		
47	Zurechtweisung ein. prahlerischen Bruders	66		
48	Zacchaeus	67—68	52	
49	P's Krankheit und Tod. Patron Nachfolger	69—71	53	vgl. 74 f.
50 a	Schlußbemerkungen	72	54	
50 b	Schlußbemerkungen	73		

2. Komposition von G und der koptischen Ueberlieferung.

G (Kap.)		M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)
c. 1.	Vorrede	1—2	337—339	
2 a	Versuchungen d. Knaben	2—5 (+ zweite Versuchung)	339—342 (+ M)	314—316
2 b	Kriegsdienst	5—7 (Herrscher d. Perser)	342—344 (= M)	316—317
3	Entlassung. Χηνοβοσκια Traum	7—9	344—345	
	>	9—10 Krankenpflege, Serapisheiligtum Taufe	345—346	
4 a	Palaimon	10—15	346—351	537
4 b	Speise am Osterfest	15—16	351—352	
	>	16—18 Gebet i. d. Gräbern. Gesicht. d. Feigengericht	352—353	
5 d	D. fremde Asket	18—22	353—356	
6 a	Askese d. Pachom	22—23	356—357	
6 b	literarische Bemerk.	>	>	
7	Vision v. Tabennisi	25—26	358—359	
8	Krankh. u. Tod Palaimons	23—25	357 f. + 359 f.	
9	Pachom u. s. Bruder	in M. Lücke	360—361	539 f.
10 a	Streit d. Brüder		361	
10 b—11 a	Gebet P's die Nacht hindurch		361—362	
		26—27 Krokodilwunder	362—363	
11 b	Allg. Bemerk.	>	>	
12	Kämpfe m. d. Dämonen	27—28	363—364	
13 a	Weitere Kämpfe	28—29	364—365	538
13 b	Hierakopollon	>	365—366	
14 a	Beherrschung d. Tierwelt	>	>	
14 b	Bitte P's um Schlaflosigkeit	29	365	
15	Zweite Vision	30	365	
		>	366—369 Engel überreicht [1]) die Klosterregel	
16	Erste Anhänger, Verhalten P's	30—31 (schon hier d. Namen)	369—370 (= M)	540—543. 544—545. eigentümlicher u. selbständiger Bericht
17 a	D. Namen d. Anhänger	>	>	
17 b	Ue. d. freien Willen	>	*374—375*	
17 c	Gleichnis v. Lastvieh	31	370	
17 d	Klosterregeln	31	370—371	
18 a	Neue Anhänger	32	371 a	
		32 d. Leute v. Thbakat	371 b	
		33 Klosterkirchbau	371 d	
18 b	Verhältn. z. Priestertum	33—34	372	
19	Klostereinrichtungen	34—36	372—374 (+ Krankenfürsorge)	
		>	375 Wechsel d. Aemter	
			376 Dublette z. 373	
20 a	Dorfkirche (G + Rat d. Serapion). P.	*32—33*	*371 c*	

1) S. Fußnote 1 auf S. 275.

	G (Kap.)	M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)
	Anagnost.			
	〉	〉	376—378 Fortsetzg. v. 366—369 [1])	
	〉 *vgl. G 35*	〉	378—380 Klostergründungen [1])	
	Athanasius	*39—40*	*384—386*	295 f.
21	Haß g. Origenes	〉	*s. u. 599*	vgl. P 7
22	Schwester P's Nonnenkloster	*36—38*	*380—382* (Zusatz)	
	〉	〉	383—384 d. verleumdete Nonne	
23	Theodors Jugendgeschichte	*46—48*	*386 b—388*	
24	Ein Mönch aus Tab. berichtet in e. Versammlung, b. d. Theodor anwesend, eine Bibelauslegung des P.	*41—44* (erweitert)	*386 a* (verkürzt)	296 f. (Rede P's fehlt)
			389—391 Dublette zu G 24	
25	Pekysios bringt den Theodor nach Tabennisi	*44—45* (vgl. *48* ° Dubl.)	391—393	
			393 Predigt P's über Sündlosigkeit	
		48—49 Askese u. Fortschritte Th's i. Klosterleben	*406 f.*	
		49—50 Th. will Gott schauen	*402—404*	
		50—51 d. Schlüsselvision	*404*	
		51—53 die Fastenfrage	394—396 (+ gegen Fasten am Sonntag)	
	vgl. *G 58 a*	53 Bezwingung d. Kopfschmerz.	vgl. *450—454*	
			396 Th. weigert sich zu essen	
			397 f. d. alte Kleid P's	
	vgl. *40 b*		398 f. Verwässerung d. guten Suppe	
	vgl. *40 b*		399 f. Waschen d. Füße Theod.	
			400 f. Demut P's u. Gerechtigkeit	
	vgl. *40 c*	*55—56* Th. u. s. Bruder	*401—402*	
26	D. Mutter Theodors	*53—55*	*405—406*	
	vgl. *42 b*		407—409 Bruder, d. s. Eltern besuchen will	
	vgl. *41*		409 f. Th. u. d. zornige Bruder	
	vgl. *42*		410 f. Th. begleitet e. Bruder zu s. Eltern	
27 a	D. widerspenstigen Brüder	vgl. *32*	vgl. *371 b*	
27 b	Speisungswunder	56—58	*553—555*	521—523
28	Dionys v. Tentyra u. d. blutflüssige Weib	58—61	*557—558*	523—525
29	P. und der Bruder, d. ein Amt begehrt	61—64	*555—557*	525—527
30 a	D. dämon. Mädchen	64—65	*558—559*	527—528
30 b	D. dämon. Knabe	65—66	*559—560* (560—565 u. = M 210 bis 214)	528—530
30 c	Ueb. d. Krankenheilen P's	66	565	

1) Zu den unterstrichenen A allein gehörenden Partien vgl. die Ausführungen S. 215.

G (Kap.)		M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)
31 a	Literar. Bemerkungen	>	>	
31 b	Fortsetz. von 30 c	66—67	*565*	
32	Ueber d. Visionen P's	>	> s. u. *600 f.*	
33 a	Ueb. d. Gehorsam Th's	>	s. u. *413—416*	
33 b	P. verweigert d. Annahme e. warm. Decke	67—68	*552*	530—531
33 c	D. Dattelgericht	68	*552* (+ *553* Dublette)	
33 d—34 a	P. will keine Krankenkost	69	(*566*)	531
34	E. kranker Bruder, d. Fleisch begehrt	70	*566—567*	531—533
35 a	Gründung d. ersten Klöster	70—72	*567—568* (= MT). *378 bis 380* (= G)	533 f. (+ Gründ. v. Pesterposen = A)
50 b	*Streit m. d. Philosophen v. Akhmin*	72—75	*571—573*	
50 b	*Petronius*	75—77 (+ Gründung e. Klosters bei Akhmin)	*568—569* (= T). *573—574* (= *GM*)	535 f. (= A)
50 a	*Areios v. Panopolis*	77—78 Vorgänge b. Latopolis	*570—571* (= *GT*). *574 bis 575* (= *M*)	536 (= A)
52 a	*Aufzählung d. ges. Klöster*			
35 b	Reise n. Monchosis	79—80	*575—576*	
36—37	Rede P's	>	>	
38 a	Klosterregeln	>	> s. u. *601 f.*	
38 b	Nachtwache m. d. Brüdern	80—81	*576*	
39 a	Kornelius v. Monchosis	81—82	*576—578*	
39 b	Totenklage	>	s. o. *602 f.*	
40 a	Kleinere Ansprache	>		
40 b	Verwässerung d. Oelgerichts	82—83	s. o. *399 f.*	
	(Waschen d. Füße Th's.)	>	s. o. *399 f.*	
40 c	Theodor u. s. Bruder	> s. o. *55 f.*	s. o. *401 f.*	
41	Th. u. d. zornig. Bruder	83—85	s. o. *409 f.*	545
42 a	Theod. begleitet e. Bruder zu s. Verwandten	85—87	s. o. *410 f.*	545—547
42 b	E. Bruder, d. s. Verwandten besuchen will	87—88	s. o. *407—409*	
43	D. fanatische Asket	88—91	*420—424*	
44	Der Brunnen	91—92	411—412	
			412—413 Gehorsam Theodors	317—319
45	D. Gesicht P's beim Binsensammeln	92—93	413	318—319
			413—416 harte Behandlung Th's	
	s. o. *33 a*		Vision. Neue Gehorsamsproben	
46 a	Th. führt d. Befehl, e. Anachoreten z. speisen, nicht aus	93—94	416—418 (erweitert)	319—320
46	P. üb. d. Bosheit d. Dämonen	94—95	418—419	320—321
47 a	D. schlafende Bruder	>	> s. u. *603*	
47 b	D. Haus m. d. 100 Zimmern	95	424—425	
47	D. verschied. Maße	96	425—426	321—322
			426 f. Regeln üb. Vermeiden der Unzucht	
48 b	D. *Murren Mauos'*	96—97	427 s. u. *604*	322
48 a. c	d. *Bischof schickt* P. e. als Dieb ertappten	97—99	427—429 (d. Mönch wegen Unzucht geschickt	322—324 (Diebstahl)

	G (Kap.)	M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)	
	Mönch				
			429 f. zwei weitere Mönche wegen Unzucht bestraft		
49	P. macht Th. z. Katecheten	99—101	430—432	324—326	P 1
			432—433 Ekstase Th's		
50 a	Th. Oekonom v. Tabennisi	101 f. (+ Paphnutius in Phbôu)	434 (+ >)	326 (+ = M	
			434 f. Th. u. Kornelios. P. erzählt d. Brüdern s. Vision		
50 b	D. übr. Gefährten P's		s. u. *605*		vgl. *P 29 f.*
50 c—52 a s. o.					
52 b	D. jährl. Zusammenkünfte	102		327	
53	Titoes. u. d. Krankenkost		435 f. Duidunna u. d. junge Knabe Vision.		
54	Mönch v. d. Barbaren gezwungen d. Göttern zu opfern		436—440 (erweitert)		vgl. P 8—11
55 a	Junger Mönch belehrt P. im Mattenflechten s. u. *61 b*	102—103	440—442	327 f.	
		103 f. Sünde d. Br. Elia	s. u. *471*	552	
55 b	Satan erscheint i. d. Gestalt Christi		*542*		G² 48
56	Vision P's in Phbôu u. T.	104—109 (erweitert)	(440) 442—445	552 f.	N 2
57	D. schwatzenden Mönche	109—110			
		114—116 Dublette, + Bestrafung Th's	*446—448*		
		113 (116)	445 f. d. besessene Mönch		
		114 f.	446 d. Throngesicht P's u. Th's		
		116	448 f. Th. in Phbôu P. u. Th.		
		117	449 Th. lehnt sich g. e. Mauer		
		117 f.	449 f. woher kommst Du		
58 a	Kopfschmerzen Th's u. Mahnrede P's	vgl. *53*	450—452 Kopfschmerzen Th's, Mahnrede P's		
58 b	P. u. Th. (P's Askese)	*110*	vgl. *448 f.*		G² 51
			452—454 Askese Th's		
			454 d. gestohlene Buch		
			454 f. Offenbarung über Mt 27 52		
			455 Vision Th's (Chr. u. d. Apostel)		
58 c	Theodor u. d. fälschlich d. Diebstahls bezichtigte Bruder	110—112	456—458 Th. u. d. ungerecht beschuldigte Bruder		vgl. P 13
		116 f.	458—460 d. Birnen essende Bruder		
59 b	D. ungetaufte Katechumen	119—121	460—461 d. ungetaufte Katechumen	547—548	
		121—126	461—465 Seelenreise der guten Seele	549—552	
		126—129	465—467 d. schlechte Seele		
			467 Paulus als Schutzpatron		
			467. P. als Schutzpatron. Vision Th's		
59 a	Th. hört d. Gesang d. Engel	129	468 Th. hört d. Gesang d. Engel		
		130	468 eucharistische Vision		
		130—131	468 f. Engelvision Th's		

G (Kap.)	M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)	
	132	469 Fernhören Theodors		
	132—133	469 f. d. Herr erscheint d. P. im Versammlungsraum		
		470 f. Pachoms Bescheidenheit (Fürbitte d. Heiligen)		
s. u. *61 b*	s. o. *103 f.*	471 P. u. d. Bruder Elias	552 f.	
	133—135	471—473 Th. als Herzenskündiger		
	135—141 Höllenvision	*548—552*		
	141 d. s. verbreitende Ruf P's			
60 a Theodor v. Alexandria	141—147 (+ Jugendgeschichte Th's u. Polemik g. d. Priester Alexandrias)	473—476 (+ = M)	553—555	
	148—149 s. u. zu G 71 b			
60 b D. hellenistisch. Brüder	149—150	476		
61 a Eingelegte Rede				
61 b Elias d. Feigendieb	s. o. *103 f.*	s. o. *471*		
62—63 Literar. Bemerkung.				
		477—480 d. Fall d. Apollonius	555—556	
	170—171	480 f. d. 2 Ziegelsteine		
64 a D. 10 lässigen Brüder	151 = *178—181* (erweitert)	495—498 (= M)		
64 b D. v. Skorpion gebissene Bruder	*172 f.* (d. *Bruder Paul*)	481—482 (= M)		
		482 P. u. d. 2 Schlangen		
		482—486 Askese P's		
	173—178	486—491 Fürbitte P's i. d. Zeit d. Hungersnot u. allgem. Fürbitte		
		491—495 s. u. zu 68		
65 a Ketzervision	*181—185*	498—502		vgl. P 17 N 6
	185—187 allg. Regeln d. Verhaltens	502		
	187—189 unnütze Worte	503—507 (+ Klosterregeln)		
	189 f.—192 Coenobit und Anachoret	507—509		
	193—207 Gesch. v. ζιζάνιον (Einlage: Klosterzucht freier Wille. Gefahr unzüchtiger Brüder)	509—518		
65 b Verbot d. Bestattung e. Bruders	151 f.			
66—67 Silvanus		518—533	557 f.	P 2
	207—210 Verjagung e. unzüchtigen Bruders	533—536 Entlarvung e. unzüchtigen Bruders		
		536—541 Behandlung e. strengen Asketen		
vgl. *G 55 b*		542—543 Satan erscheint in d. Gestalt Gottes. Pachom erkrankt, erhält Befehl, ins Leben zurückzukehren		
		543—545 Paradies-Vision		
		545—548 Mönch u. Alter i. Paradies		
	s. o. *135—141*	548—552 Höllenvision		
	210—213 *Heilung zweier Dämonischer*	*560—562*		
	213—214 *dritte Dämonenaustreibung*	*562—563*		

	G (Kap.)	M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)
			563–564 die verweigerte Fürbitte	
			564—565 Krankheit und Fasten	
			(*über 552—578 s. o.*)	
68	Revolution Theodors (kurzer Bericht)	152—153	578—579 = *491—495*	
69 a	Bestrafung (kurz. Bericht)			
69 b.	70 a (vorher) Reise nach Monchosis. Allegorie d. Engel offenbart u. Deutung	*160—166*	579—583	
70 b	Buße Th's (kurz)	153	583	
		154 Brüder befürchten Selbstmord Th's	583 f.	
		155 Th. in d. σύναξις	584	
		155 f. Tröstung v. s. der Brüder	585	
		157 Titoes-Schriftoffenbarung	585 f.	
		158 f. Verleumdung P's bei Th.	587 f.	
		159 f. Th. küßt d. P.	588	
70 c	Reise n. Alexandria	167—168	588—590	
71 a	Verhalten Pachoms		vgl. 482 f.	
71 b	Th. u. Kornel. Parabel v. πτωχός, ἐλεύθερος, ἄρχων	s. o. 148—149	s. u. 640	
72	Konzil v. Latopolis	> !	591—595	
73	Rückkehr Theodors u. Zacchaios aus Alexandria	168—169	590 f. (Begnadigung Theodors 7 Jahre n. s. Fall) s. u. 642 f.	
			+ Todesahnungen Pachoms d. große Opfer 595 f.	
			+ Erkrankung d. Paphnutius. Letzte Worte Pachoms 596—599	
			Nachträge aus G. (Einleitung neue Quelle)	
			599 f = G 20	
			600 f. = G 32	
			601 f. = G 38	
			602 f. = G 39 b (Tränen vgl. Poimen 26	
			603 = G 40 b. G 47	
			604 = G 48	
			605 = G 50	
			Interpolation von P.	
			606—639 Nachträge	
			639—640 = G 52 u. G 71	
			640 + Engel d. Fasttage	
			641 f. = Makarios-Apoph. Migne XXXIV 264	
			641 f. = G 72 Schluß	
			642 f. = G 73	
74	Pestkrankheit, Tod d. Brüder. P's Erkrankung		= 643 f.	
	Pachoms Nachfolge		= 645 f. + 644 f. Dublette. Schilderung der Krankheit. Wiederholte Aufzähl. d. gestorbenen Brüder	
75 a	Bruder wirft d. P. eine Decke über		= 647 f. + 645. Theodor wirft d. Bruder eine	

G (Kap.)		M (pag.)	A (pag.)	T (pag.)
75 b	Tod Pachoms. Bestattung		Decke über 648 f. + 649. Er starb u. d. Hand Theodors war über s. Augen, sie zu schließen + Angaben d. Lebensdaten 650. Feierlicher Schluß 650 f.	+ 605 f!
75 c	Petronios + Einsetzung Horsisis		651 f.	(561 f.)
76	Horsisi	652—656		
	Parabel d. Horsisi		291 f.	
77	Antonios	657—659		297—299 = M 562—577
	Athanasios			577—582
78	Theodor οἰκιακὸς τῶν τεκτόνων	659—661		582
79	Theodor i. Pachnum			582—584
	Horsisi lehrt			
	Guter Zustand d. Klosters	661—666		
	Namen d. angesehen. Brüder Theodor u. Horsisi			309b f. + 313a f. (gehören zusammen)
80	Lehre d. Horsisi			309*
	zweite παραβολή			
81	Revolution d. Apollonios			(586 f.)
82	Traum d. Horsisi			
	Einsetzung Theodors			
	Rückkehr v. Χηνοβόσκια	666—675		
83	Th tritt s. Amt an			(588—590)
84	Mahnrede Theodors			
85	Regiment Theodors	676—678		
	Dämonenaustreiben			
86	Klostergründungen			
87	Stellung z. Vision			
88	Artemisios	678—682	222—229	604 .
89—91	Sterben d. Brüder, πρόγνωσις		215 f.	
	Th's große Mahnrede	682—693	229—336	
92	Besuch d. Athanasios	694—698		
93	Aussöhnung m. Horsisi	698—700	275—278	(592—596) 596 f.
	Th. am Grabe Pach.		259—263	598 Tod d. Akylas
94	Todesahnungen. Tod Herons	700—704	278—280	
	Tod Theodors, 2. Pachon		282—285. 2. Pachon	559 7. Pach.
95	Bestattung Horsisis.			Schlußsatz 310. Anfang 559 f. — (offrande)
96	Brief d. Athanasios	704—708	293 f.	311—313

III. Buch.

Euagriosstudien.

Einleitung.

Durch die neuen Veröffentlichungen von Frankenberg[1]) und Greßmann[2]) ist uns die Gestalt des Euagrios, des interessanten Mönches der sketischen Wüste, den wir den Anfänger der Mönchsmystik nennen können, greifbarer und deutlicher geworden. An einer Bearbeitung des gesamten vorliegenden Materials aber fehlte es bis jetzt[3]); die vorliegende Untersuchung möchte den Anfang damit machen.

In erster Linie benutzt sind in ihr folgende Schriften des Euagrios:

1. Die capita practica ad Anatolium. Der griechische Text bei Migne 40 1219—1251 ist aus zwei Exemplaren, welche die capitula in verschiedener Anordnung enthalten, zusammengestückt. Das erste Exemplar (p. 1219—1244) enthält 71 Nummern. Nachgetragen sind (p. 1244—1252) eine Reihe von Nummern aus einer zweiten Sammlung, welche die ursprüngliche Zahl von hundert Kapiteln bewahrt hat. Ueber die ursprüngliche Anlage des Werkes berichtet Frankenberg S. 4 auf Grund einer syrischen Uebersetzung, welche die Anordnung und Kapitelzahl der zweiten Sammlung bestätigt[4]). Es scheint, als wenn in der zweiten Sammlung (c. 6—15 nach dem Syrer) auch die kleinere Schrift des E. über die acht Laster (Migne 1271—1275)[5]) enthalten war. Die Nummern 63—71 der ersten Sammlung gehörten andrerseits nicht zur ursprünglichen Redaktion des Werkes, sie enthalten ein mosaikartiges Konglomerat von zumeist echten Euagriana. Ich zitiere das Werk (Prakt.) notgedrungen nach der Ausgabe von Migne, die zweite Sammlung mit Prakt. II (und Nummern).

2. An die Praktika ist, wenigstens in der syrischen Ueberlieferung, unmittelbar der Gnostikos mit Nr. 104—151 (ursprünglich 50 Kapitel) angeschlossen. Text und Uebersetzung Frankenberg 546—553.

3. Der ganzen Art nach stehen mit dem Gnostikos die προβλήματα προγνωστικά, Centurien, in Beziehung. Man kann sagen, daß sie zusammen mit jenen die „gnostischen" Aussprüche des Euagrios repräsentieren. Euagrios selbst gibt an: ἑκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, πεντήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις

1) Euagrius Ponticus, Gött. Gel. Abhandl., N. F. XIII 2. 1912.

2) Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos. Texte und Unters. von Harnack und Schmidt III. Reihe IX. 4 (= Bd. 39) S. 143—165.

3) Eine treffliche Vorarbeit liefert Reitzenstein Histor. Monach. und Hist. Lausiaca 1916 Kap. 6. Euagrius und Diadochus von Photike.

4) Syrer hat allerdings statt 100 Nummern (in sekundärer Ueberlieferung) 103.

5) Der sogenannte kleine Antirrhetikos. Der große Antirrhetikos liegt bei Frankenberg 472 ff. in syrischem Text und griechischer Uebersetzung vor, er kommt für unsere Zwecke weniger in Betracht.

τὰ γνωστικὰ συντετμημένως διελόντες (Vorwort zu den Praktika Migne 1221 C). Die „Centurien" enthalten sechshundert Aussprüche, die seltsamerweise in 6 Büchern mit je 90 Logien und einem Nachtrag mit den übrigen 60 Nummern, wie es scheint, schon von Euagrios selbst zusammengestellt sind. Sie liegen zusammen mit dem Kommentar des Archimandriten Babai bei Frankenberg 8—471 in syrischem Text und vortrefflicher griechischer Uebersetzung vor. Ich zitiere Cent. mit Angabe des Buches und der Nummer; wo ein Irrtum ausgeschlossen ist, auch einfach mit Doppelnummer (I 1).

4. παραίνεσις τοῦ παρθένου und πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις μοναχούς, zitiert als Nonnenspiegel und Mönchsspiel; griechischer Text bei Greßmann 146 ff. 152 ff. (die Nummern nach Greßmann).

5. Eine sehr wertvolle Briefsammlung des Euagrios ist wieder nur im Syrischen erhalten und liegt bei Frankenberg in Text und griechischer Retrovertierung vor S. 554—635. Ich zitiere Br. (Nummer), Seite Frankenbergs nebst den am Rande stehenden Handschriftenseiten. Besonders wichtig ist für unsere Zwecke das große Schreiben des Euagrios an die Melania (Fr. 613—620). Der letzte von Frankenberg veröffentlichte und retrovertierte Brief findet sich (vgl. die Fußnote Fr. 621 *) als ein Brief des Basileios in dessen Briefsammlung unter I 8. Migne 32, 245—268. Daß der Brief dem Euagrios und nicht dem Basileios gehört, wird im letzten Abschnitt dieser Untersuchungen bewiesen werden. Das Resultat erscheint mir als ein so gesichertes, daß ich den Brief schon vorher des öftern für die Darstellung der Anschauungen des E. herangezogen habe [1]).

Was den Text der Euagrianischen Zitate anbetrifft, so benutze ich für die nur syrisch erhaltenen Stücke dankbar die Retrovertierung Frankenbergs. Diese ist unter allen Umständen eine bewundernswerte Leistung und zeugt von erstaunlichem Eindringen in Eigenart und Sprachcharakter des Euagrios. Auch ist die Terminologie und der Sprachschatz des Euagrios so eigentümlich und bestimmt, daß man vielfach mit großer Sicherheit die ursprüngliche griechische Vorlage des syrischen Uebersetzers herstellen kann. Wo ich auf Grund neu entdeckter Parallelen oder anderer Erwägungen von Frankenbergs Uebersetzung abweiche, ist das jedesmal angemerkt.

Ehe ich mich aber der Darstellung der Anschauungen des Euagrios zuwende, müssen zunächst zwei Untersuchungen über die Eigenart der Komposition der Centurien und der literarischen Abhängigkeit des Euagrios von Origenes vorangestellt werden.

I. Die Komposition der Centurien.

Die vierte Centurie des Euagrios beginnt mit drei Sätzen, die über das Verhältnis der Gnosis zu Gott Vater und Christus handeln. Dann lesen wir den Satz:

4 κληρονόμος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ὁ ἀξιωθεὶς ἐπόπτης τῶν γενήτων (? ὄντων).

Darauf folgen wiederum drei Sätze über die Gnosis. Dann treffen wir auf einen genau wie Nr. 4 stilisierten Satz:

8 συγκληρονόμος δὲ Χριστοῦ ἐστιν ὁ ὢν ἐν τῇ Μονάδι εὐφραινόμενος (τρυφῶν) μετ' αὐτοῦ (st. αὐτῆς?) ἐν τῇ θεωρίᾳ αὐτῆς.

---

1) Nicht ganz sicher ist mir die Zugehörigkeit der Schrift τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια (Rerum monach. rationes) Migne 40. 1251 ff. Sie ist nur ganz gelegentlich verwertet.

Und wieder nach drei Sätzen stoßen wir auf eine ebensolche kurze Definition, die freilich nur noch der Form, nicht mehr dem Inhalt nach verwandt ist.

12 περιτομὴ πνευματική ἐστιν ἡ ἀπὸ τῶν παθημάτων ἀποχώρησις (ἀναχώρησις?) . . . .

Zählen wir in dieser Weise weiter, so treffen wir unter Nr. 16. 20. 24 drei eng zusammengehörige Sätze.

16 μονογενής ἐστι οὗ πρότερον ἄλλος οὐκ ἐγεννήθη οὐδὲ μετ' αὐτὸν ἄλλος.

20 [1]) πρωτότοκος ἐστὶ, οὗ πρότερος ἄλλος μὲν οὐκ ἐγεννήθη, μετ' αὐτὸν δὲ ἄλλος ἐγένετο.

24 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἐστιν ὃς ἐκ τῶν νεκρῶν πρῶτος ἐγέρθη σῶμα πνευματικὸν ἐνδύς.

Folgen wir dieser Spur weiter, so treffen wir nunmehr eine ganze Reihe allegorischer Definitionen alttestamentlicher Kultgegenstände. Die erste lautet:

28 ἄζυμα πνευματικά ἐστιν κατάστασις ψυχῆς λογικῆς κ. τα.

Und so werden weiter erklärt: 32 λόβος τοῦ ἥπατος. 36 στέαρ. [40 κλεῖς τῆς τῶν οὐρανων βασιλείας]. 44 σάββατον. 48 κίδαρις τῆς ἱερωσύνης. 52 πέταλον. 56. ἐπωμίς.

Es folgen 57—60 einige Nummern, die sich ad vocem κτίσις κτίστης zusammenschließen, darauf also mit einer kleinen Unregelmäßigkeit

61 ἀποκάλυψις διδακτική ἐστιν ἡ τῶν θεοῦ ἐντολῶν ἑρμηνεία

und nun von 63 an jede dritte Nummer wiederum allegorische Deutungen alttestamentlicher Termini.

63 ἐφὼδ πνευματικόν. 66 ὑποδύτης πνευματικός. 69 ὑποδύτης πν. 72 περιβόλαιον πν. 75 βύσσος πν. 79 [2]) ζωνὴ τῶν ὀσφύων τοῦ ἱερέως. 82 φυγαδευτήριον.

Für den Schluß des Buches hat der Zusammensteller auf die Einfügung solcher Definitionen verzichtet. Aber mit der 5. Centurie setzt das alte Verfahren wieder ein. Man kann allerdings zweifeln, ob Nr. 1 hierher gehört, da die Form des Satzes den übrigen ausgehobenen nicht ganz entspricht: Ἀδὰμ τύπος τοῦ Χριστοῦ. Εὔα δὲ τῆς λογικῆς φύσεως δἰ ἣν ὁ Χρ. ἐξῆλθε τῆς παραδείσου αὐτοῦ.

Aber dann gehören eng zusammen: 4 ἀρχάγγελος, 7 ἄγγελος, 10 πρωτότοκοι, ferner auch 13: νεφέλη πνευματική ἐστι φύσις λογικὴ καὶ ἀσώματος. . . . Darauf folgt in etwas äußerlicher Assoziation: 16 [3]) ζόφος πνευματική ἐστι θεωρία πνευματική . . . , dann wieder ganz eng zusammengehörig: 19 ἡ μικρὰ τοῦ σώματος ἀνάστασις. 22 ἡ μικρὰ τῆς ψυχῆς ἀνάστασις. 25 ἡ μικρὰ τοῦ νοὸς κατάστασις.

Nun folgen allegorische Erklärungen n e u testamentlicher Symbole:

28 μάχαιρα πνευματική. 31 θυρεὸς πν. 34 ἡ περικεφαλαία ἡ πν. [4]). 37 ἄγκιστρον πν. 40 πνευματικὸν ὄρος. 43 ἡ πνευματικὴ ὁδός. 46 ἀρχιερεύς. 49 θεὸς καινός (πρόσφατος? Ps. 81 $_{10}$). 53 [5]) (!) θυσία πν.

Hier bricht die Anordnung ab. 54—64 (vgl. im folgenden noch etwa 67. 69. 73. 75. 76. 79. 81) stellen einen ziemlich geschlossenen Zusammenhang dar.

---

1) Irregulär stehen auch IV 28 und IV 21 formal verwandte Sätze χρῖσμα νοητόν ἐστι ἡ τῆς ἁγίας μονάδος γνῶσις . . . το χρῖσμα ἐστιν ἢ σημεῖον τῆς γνώσεως τῆς μονάδος. . .

2) Da 77 und 78 zusammengehören, ist die Nr. 79 um eins verschoben.

3) Um diese Aussprüche herum schließen sich wieder 12. 14. 15. 17 (s. z. 17 die Bemerkung des Kommentators) zu einer gewissen Einheit zusammen.

4) Hier hat der Kommentator (vgl. seine Bemerkungen zu 31. 34) die Zusammenhänge gesehen.

5) 50—52 eng zusammengehörig.

Es ist eine Art Erkenntnistheorie, die Euagrios hier entwickelt. Aber danach setzt er seine alte Methode fort. Wir treffen 65 auf den Satz

πρακτικός [1]) ἐστιν ἐργαζόμενος μετὰ διακρίσεως, γνωστικὸς δέ ἐστι βοηθὸς τῆς σοφίας.

Darauf folgen die Definitionen: 68 Φιλισταῖος [2]). 71 ἀνυπότακος. 74 πόλις. 77 πύλαι τῆς πόλεως. 80 μόχλος πνευματικός. 82 (!) τεῖχος πν. 84 ναὸς πν. Die Zusammengehörigkeit von 74. 77. 80. 82. 84 hebt der Kommentator in seiner Bemerkung zu 84 richtig hervor. Unterbrochen wird die Reihe etwas durch 86 μοναχὸς ἐραστὴς κενοδοξίας. Aber 88 schließt sich wiederum an: Σιὼν, Αἴγυπτος, Ἱερουσαλήμ [3]).

Nicht so streng hat der Zusammensteller der Logien sein eigentümliches „Disputations"-Verfahren in den benachbarten Centurien gewahrt. Doch finden wir auch hier nunmehr deutliche Spuren desselben. Man vergleiche III 6. 8. 10. 12 (νοῦς γυμνός . . . ὅς κέκτηται τὸ ἔσχατον ἔνδυμα . . . ἀτελής . . . τέλειος). 14. 16 [4]) (ψυχὴ ζημιωθεῖσα . . . τέλειος) 18. 20 (βασανισμὸς διὰ τοῦ πυρός . . . μεταμόρφωσις). 22. 24. [5]) 26. 27! (ἡ πρώτη τῆς λογικῆς φύσεως κίνησις . . . ἡ περὶ τ. πρώτης . . . δευτέρας φύσεως γνῶσις . . . ἡ πρώτη τῆς φύσεως θεωρία) 28. 30. 32. 34 (ψυχὴ ἁμαρτωλὸς . . . ὁ νοῦς ὁ πνευματικός . . . εἰκὼν τοῦ θεοῦ . . . ὁ δαίμων). 36. 38. 40 (κόσμος . . . ἡ τοῦ θεοῦ κρίσις . . . ἡ ἐσχάτη σάλπιγξ.) 42. 44 (θεωρία ἥλιος νοητός). 46. 48. 50 (ὁ τῶν ἀγγέλων πόνος [6]) . . . ἡ πνευματικὴ τ. δικαίων ἀνακαίνωσις . . . ἡ τῶν ἁμαρτωλῶν μετατέθεσις). 52 σελήνη νοητή (vgl. 44). 56 ἡ πνευματικὴ γνῶσις ἔστι πτέρυγες τοῦ νοὸς καὶ γνωστικός ἐστιν ὁ τῶν πτερύγων νοῦς [7]). 60 σύμβολον τῆς ἡμέρας ἀνατολῆς. 62 φωστῆρες νοητοί (s. 44. 52). Von hier an bricht die regelmäßige Wiederkehr derartiger Sätze ab. Sie finden sich nur noch unter 72. 83. 84.

Noch weniger klar tritt die Sache in Centurie 6 heraus. Aber man vergleiche auch hier die Nummern 5. 15. 17. 19. 21, dann 28—32 (πατήρ . . . πατὴρ τῆς χάριτος . . . πατὴρ αὐξάνων . . . γεννητόν ποιητόν [8]). 38. — 39. 40. 42 (Χριστοῦ γέννησις, σταύρωσις, νέκρωσις.) 44. — 46. 48 (κιθάρα ψαλτήριον) 49 (s. o. V 88) 53. — 60. 62 (ἄγονος, στεῖρα). 65. 66. 68. 70. — 78. 80 (ἄντισον [ἀντίτοπον] σώματος . . . λογικῆς φύσεως).

In der ersten und zweiten Centurie fehlen derartige Definitionssätze gänzlich. Dafür bestehen die 60 Zusatzkapitel, die auf die sogenannten sechs Zenturien folgen, fast nur aus derartigen Sätzen. Man vergleiche 3. 4. (5.) 6 (ἀπάθεια . . . κατάστασις τοῦ νοός . . . πυρεῖον [9]). 8—13 (φίλημα νοός . . . θυμὸς καλός, κύων [10]) τ. θεοῦ, νόμου κύων τῶν τ. Χρ. προβάτων, παιδεία, φόβος. (14.) 16.

1) Den Terminus möchte ich gegenüber Frankenberg ἐργάτης (für syrisch ܦܠܘܚܐ) hier und an manchen anderen Orten nach dem Sprachgebrauch des Euagrios bevorzugen (trotz des Kommentars des Mar-Babbai).

2) Der Anfang des Briefes Frankenberg 721 beweist die Beliebtheit dieses Motivs bei Euagrios.

3) Das Logion ist VI 49 besser und ausführlicher erhalten.

4) S. z. 16 die Bemerkung des Kommentators.

5) Daneben spinnen die Nummern 11. 13. 15. 17. 19. 21. 23 einen zusammenhängenden Faden. Vgl. übrigens Mar. Babbais Bemerkungen zu 16. 19. 23. 26. 27.

6) Besteht in der Erziehung der Seele zur Gesundheit, und gehört so mit dem folgenden zusammen.

7) Es folgt ein Zusatz, in welchem das Bild breiter ausgeführt wird.

8) Hier zeigt sich die ursprüngliche Anlage der Definitionensammlung ohne störenden Einschub.

9) Das πυρεῖον ist Symbol des νοῦς καθαρός s. o. Cent. IV 32 ff.

10) Der κύων ist der νοῦς ὁρατός, der über die schlechten Gedanken wacht, daher mit dem θυμὸς καλός zusammengehört.

17 (ἄνθρωπος κ. νοῦς πρακτικός)[1]). 29—33 (προσευχή, προσευχή [Dublette], δέησις, εὐχή. ἔντευξις) 34 (Hades). 35. 36 (γνωστικός, πρακτικός). 37—39 (νοῦς, νοῦς ἐνσώματος, ν. ἀκάθαρτος) 40 (ἐπιθυμία) 41. 42 (πρακτικός, θεωρητικός) 44. 45. — 46. 47 (ὀργή, ἀνδρεία) 48—50. 53—55 (νοῦς θεῖος, διάνοια ἐνσώματος, φύσις θεωρητική).

Die Beobachtungen können nicht auf Zufall beruhen. Ihrer Form nach heben sich diese Definitionssätze von allen übrigen Logien so bestimmt ab, daß kaum jemals ein Zweifel über Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit entstehen kann. Man sehe sich daraufhin alle nicht aufgezählten Sätze noch einmal an. Sie haben alle eine andere Form. Obwohl uns alles nur in syrischer Uebersetzung bewahrt ist, hat sich doch der Tatbestand vollkommen deutlich erhalten[2]).

Wie haben wir diesen seltsamen Befund zu erklären? Man möchte zunächst an einen Redaktor denken, der diese seltsame Kompilation veranstaltet hat. Es wird aber nach dem bestimmten Selbstzeugnis des Euagrios (s. o.) kaum etwas anderes übrig bleiben als die Annahme, daß Euagrios dies interessante Ragout seiner Gedanken selbst angerichtet hat. Wir werden uns vorstellen müssen, daß er eine ältere (von ihm selbst stammende) Sammlung von Definitionen vor sich hatte. Diese hat er dann mit seinen übrigen Gedankensplittern oft nach einem ganz schematischen ziffernmäßigen Verfahren zusammengemischt. Dann und wann hat er dann jenen Definitionen verwandtes Material beigesellt (s. z. B. V 3 ff. über die Engel). Gewöhnlich hat er den Zusammenhang durch ganz entlegene Gedanken gesprengt. Andrerseits hat er zusammengehörige Gedankenketten durch die Definitionen auseinandergerissen. Dann und wann war ihm eine Gedankenreihe doch zu wertvoll für ein derartiges Spiel. Dann bricht die Reihe der Definitionen ab (V 54—64 VII 19—28). —

Zum Schluß finden wir noch eine äußere Bestätigung unserer Vermutung. Migne PG 40 1263 ff. finden wir unter der Ueberschrift κεφάλαια λγ' κατ' ἀκολουθίαν in der Tat eine Kette derartiger Definitionen, von denen sich allerdings in den Centurien keine wiederfindet. Vielleicht ist diese Sammlung nur ein Ueberbleibsel einer viel größeren, aus der auch die Centurien gespeist wurden.

Damit ist übrigens auch noch ein Rätsel gelöst, nämlich die Frage, wie die merkwürdige äußere Anordnung der „Centurien" in 6 × 90 + 60 zu begreifen sei. Euagrios wird ursprünglich in der Tat nur 6 × 90 Sprüche zusammengestellt haben. Am Schluß des sechsten Buches steht — wenigstens nach der syrischen Uebersetzung — das abschließende Mahnwort: ἐπιζητεῖτε λόγους μου ἀδελφοί (Frankenberg 423). Dann hat er sein Werk durch die 60 Nachtragskapitel aufgefüllt. Aber mittlerweile ist ihm der Atem ausgegangen. Und er hat in diesem Nachtrag nur noch fast ausschließlich seine alte Definitionensammlung ausgenutzt, wie es die obige Zusammenstellung zeigt.

Auch sonst wird Euagrios kaum, wie er seine Zenturien schrieb, im Augenblick neugeschaffen haben. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß er vielfach bereits geprägtes Gut nur zusammengestellt habe. Unter anderm hat er seine eigenen Briefe benutzt und aus ihnen markante Sätze entnommen. Das läßt sich für einige wenige Sätze bestimmt nachweisen, wie folgende Gegenüberstellung beweist.

---

1) Dazwischen stehen Sätze über intuitive Erkenntnis und namentlich über die mystischen Lichterscheinungen beim Gebet (s. u.).

2) Man achte auf das immer wiederkehrende Syrische ܐܝܬܘܗܝ (ἐστιν).

Prakt. 70.	Cent. VII 25. 26.	Cent. VII 2.	Br. 39, 593.
ὅταν ὁ νοῦς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδυσάμενος τὸν ἐκ χάριτος ἐπενδύσηται,	ὅταν ὁ νοῦς τὸν πάλαιον ἄνθρωπον ἀπόθηται καὶ τὸν καινὸν διὰ χάριτος ἐνδύῃ,	ὃς ἂν θέλῃ τὴν νοὸς κατάστασιν κατανοεῖν, ἀποσπάσθω τὴν ψυχὴν αὐτοῦ πάντων διαλογισμῶν	ἐὰν τοίνυν χάριτι τοῦ θεοῦ ὁ νοῦς τούτων ἀποστρέφηται καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἐκδύηται
τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῆ	τότε καὶ τὴν κατάστασιν ἑαυτοῦ προσευχῆς καιρῷ ὄψεται ὁμοιουμένην σαπφείρῳ καὶ εἴδει οὐρανοῦ	καὶ τότε ὄψεται τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὡσεὶ σάπφειρον ἢ εἶδος τοῦ οὐρανοῦ	τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῆ
ἥντινα καὶ τόπον θεοῦ ἡ γραφὴ ὀνομάζει ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὀφθέντα ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ.	οὗτός ἐστιν ὁ ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραὴλ τόπος τοῦ θεοῦ ὠνομασμένος οἷς ἐν τῷ ὄρει ἐφάνη.	[VII 50 ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος γνωστικὸς γενόμενος τὸν παλαιὸν τῶν παθῶν ἄνθρωπον ἀποδύσεται· τότε ἐν αὐτῷ τὸ φῶς τοῦ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ κάλλους ὄψεται καὶ ἐν προσευχῆς καιρῷ οὐρανίας ὄψεις ἐν αὐτῷ κατανοήσει]	ἥντινα καὶ τόπον θεοῦ ἡ γραφὴ ὀνομάζει ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὀφθέντα ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ
71. οὐκ ἂν ἴδῃ ὁ νοῦς τὸν τοῦ θεοῦ τόπον ἐν ἑαυτῷ μὴ πάντων τῶν ἐν τοῖς πράγμασιν ὑψηλότερος γεγονώς.	(26) ὁ νοῦς τὸν θεοῦ τόπον ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ὁρᾶν οὐ χωρεῖ εἰ μὴ ὑπὲρ πάντα τὰ τῶν ὁρατῶν νοήματα ὑψωθείς·		
οὐ γενήσεται δὲ ὑψηλότερος μὴ τὰ πάθη ἀπεκδυσάμενος τὰ συνδεσμοῦντα αὐτὸν διὰ τῶν νοημάτων τοῖς πράγμασι τοῖς αἰσθητοῖς	οὐ δὲ ὑπὲρ ταῦτα ὑψοῦται εἰ μὴ τὰ πάθη τὰ διὰ μνήμης αὐτῶν τοῖς αἰσθητοῖς προσδέονται αὐτὸν ἀποθέμενος	χωρὶς δὲ ἀπαθείας ποιεῖν τοῦτο ἀδύνατον	VII 52. τὰ πάθη τὰ τὴν ψυχὴν τῇ ὕλῃ προσδέοντα οὕτως τοῖς τῶν ἀρετῶν πόνοις ἀπόθου
καὶ τὰ μὲν πάθη ἀποθήσεται διὰ τῶν ἀρετῶν, τοὺς δὲ ψιλοὺς λογισμοὺς διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας	καὶ τὰ μὲν πάθη δι' ἀρετῶν ἀποκρούεται καὶ τοὺς λογισμοὺς διὰ πνευματικῆς θεωρίας.		VII 32. τοὺς δὲ τοῦ συνθέτου λογισμοὺς πνευματικῇ θεωρίᾳ
καὶ ταύτην πάλιν ἐπιφανέντος αὐτῷ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἐκτυποῦντος τὸν τόπον τοῦ θεοῦ.	ταύτην δὲ τοῦ τῆς ἁγίας τριάδος φωτὸς προσευχῆς καιρῷ ἀνατέλλοντος	δεῖται δὲ τῆς τοῦ θεοῦ βοηθείας, τοῦ φωτὸς χρείαν αὐτὸν ἐνδυναμοῦντος αὐτῷ πληροῦντος (?) VII 4 κατάστασις τοῦ νοός ἐστιν ὕψος τῶν νοητῶν τῷ εἴδει τοῦ οὐρανοῦ ὁμοιούμενον ὑπὲρ ὃ προσευχῆς καιρῷ τὸ τῆς ἁγίας τριάδος φῶς ἐκλάμπει	ἥτις μετὰ τὸ ὑπὲρ τὰ πάθη ὑψωθῆναι ἐν τῷ φωτὶ αὐτῆς ἀνατέλλει καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπισπᾶται αὐτὴν τῇ τῶν αἰώνων γλυκύτητι

Zu der Idee des Schauens der eigenen Lichtseele vgl. Basileios bei Euagrios Gnost. 147. ὑποδέξεσθαι τῆς δὲ δευτέρας (γνώσεως) οἱ ἀπαθεῖς μόνοι εἰσὶ δεκτικοί, οἳ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ περιλάμπου αὐτοὺς θεωροῦσι.

(Brief 43. 549; 59. 609.)

Prakt. 65 τῷ δαιμονιώδει λογισμῷ τρεῖς ἀντίκειται λογισμοὶ τέμνοντες αὐτὸν ἐν τῇ διανοίᾳ χρονίζοντα· ὅ τε ἀγγελικὸς καὶ ὁ ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ῥεπούσης ἐπὶ τὸ κρεῖττον καὶ ὁ ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀναδιδόμενος φύσεως. καθ' ὃν κινούμενοι καὶ ἐθνικοὶ ἀγαπῶσι τὰ ἴδια τέκνα καὶ τοὺς ἑαυτῶν τιμῶσι γονεῖς· τῷ δὲ ἀγαθῷ λογισμῷ δύο μόνον ἀντίκεινται λογισμοί, ὅ τε δαιμονιώδης καὶ ὁ ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ἀποκλινούσης ἐπὶ τὸ χεῖρον. ἐκ δὲ τῆς φύσεως οὐδεὶς ἐξέρχεται λογισμὸς πονηρός. οὐ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς γεγόναμεν πονηροί, εἴπερ καλὸν σπέρμα ἔσπειρεν ὁ κύριος ἐν τῷ ἰδίῳ ἀγρῷ· (Br. 43. 579 ὅτι απ' αρχῆς σπέρματα ἀρετῆς ἐν ἡμῖν κεῖται, κακίας δὲ οὔ). οὐ γὰρ εἴ τινος δεκτικοί ἐσμεν τούτου πάντες καὶ τὴν δύναμιν ἔχο-

Br. 18, 579 + Cent. I 39. 40 τῷ δαιμονιώδει λογισμῷ τρεῖς ἀντίκεινται λογισμοὶ τέμνοντες αὐτὸν ἐν τῇ διανοίᾳ χρονίζοντα· ὁ μὲν πρῶτος ὁ ἀγγελικὸς κρυπτῶς ἐν ἡμῖν ἐνυφεστῶς· ὁ δὲ δεύτερος ὁ ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ῥεπούσης ἐπὶ τὸ κρεῖττον, ὁ δὲ τρίτος ὁ ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀναδιδόμενος φύσεως καθ' ὃν κινούμενοι καὶ ἐθνικοὶ ἀγαπῶσι τὸ ἴδια τέκνα καὶ τοὺς ἑαυτῶν τιμῶσι γονεῖς· τῷ δὲ ἀγαθῷ λογισμῷ δύο [μόνον] ἀντίκεινται λογισμοί, ὅ τε δαιμονιώδης καὶ ὁ ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ἀποκλινούσης ἐπὶ τὸ χεῖρον· ἐκ δὲ τῆς φύσεως οὐδὲν ἐξέρχεται κακόν· Cent. I 39 ὅτε (Br. 18 οὐ γὰρ) ἀπ' ἀρχῆς ἐγενόμεθα (Br. 18 οὐ γὰρ γεγόναμεν πονηροί, εἴπερ) σπέρματα τῆς ἀρετῆς πέφυκεν, ἐν ἡμῖν τῆς δὲ κακίας οὔ (καλὸν σπέρμα ἔσπειρεν ὁ κύριος ἐν τῷ

μεν, ἐπεὶ καὶ μὴ εἶναι δυνάμενοι τοῦ μὴ ὄντος οὐκ ἔχομεν δύναμιν, εἴπερ αἱ δυνάμεις ποιότητές εἰσι, τὸ δὲ μὴ ὂν οὐκ ἔστι ποιότης. (Br. 59. 609 ὅτι ἦν)43) ἦν γὰρ ὅτε οὐκ ἦν (Br. 59 + ἡ) κακία, καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται. ἀνεξάλειπτα γὰρ τὰ σπέρματα τῆς ἀρετῆς. πείθει (59 σ) δέ (59 σ) με καὶ ()59) ὁ πλούσιος ἐκεῖνος (59 περὶ τῆς αὐτοῦ κακίας βασανιζόμενος) ἐν τοῖς εὐαγγελίοις κατὰ τὸν ᾅδην κρινόμενος καὶ οἰκτείρων τοὺς ἀδελφούς (59 + αὐτοῦ)· τὸ δὲ ἐλεεῖν σπέρμα τυγχάνει ()43. 59) τὸ κάλλιστον (καλὸν 43. 59) τῆς ἀρετῆς.
cf. Diadochos v. Photike c. 3.

ἰδίῳ ἀγρῷ)Br. 18). οὐ γὰρ εἴ τινος δεκτικοί ἐσμεν τούτου πάντες καὶ τὴν δύναμιν ἔχομεν· ἐπεὶ καὶ μὴ εἶναι δυνάμενοι τοῦ μὴ ὄντος οὐκ ἔχομεν δύναμιν εἴπερ αἱ δυνάμεις ποιότητές εἰσι· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐκ ἔστι ποιότης. I 40: ἦν ὅτε οὐκ ἦν κακία καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται· ἀνεξάλειπτα γὰρ τὰ σπέρματα τῆς ἀρετῆς. πείθει δέ με καὶ ἐκεῖνος ὁ πλούσιος ἐν τῷ ᾅδῃ διὰ κακίαν κρινόμενος καὶ οἰκτείρων τοὺς ἀδελφούς. τὸ δὲ ἐλεεῖν σπέρμα ἐστὶν καλὸν τῆς ἀρετῆς.
Migne 1276 D quod proprie malum est, substantia non est sed boni privatio.

II. Die literarische Abhängigkeit des Euagrios von Origenes.

Bei einem Durchblättern der Selecta in Psalmos [1]) des Origenes (Ausgabe von Lommatzsch XII—XIV) fielen mir sofort eine ganze Reihe teils wörtlicher Berührungen, teils Anlehnungen des Euagrios, namentlich in den Centurien, aber auch in den Praktika auf. — Diese massenhaften Berührungen habe ich aber nur für die Selecta in Psalmos nachweisen können. Hier und da kommt übrigens auch περὶ ἀρχῶν in Betracht. Ein genauer Kenner des Origenes (und auch des Euagrios) wird hier sicher noch sehr viel mehr beitragen können. Für den Zweck, den ich verfolge, den Nachweis, wie stark gerade Origenes die Sprache des „Mystikers" Euagrios beeinflußt hat, wird der hier geführte Nachweis zusammen mit dem folgenden Kapitel genügen. Ich gebe die Parallelen nach der Reihenfolge der Logien des Euagrios in den Centurien.

Cent. I 13 τῶν λογικῶν οἱ μὲν θεωρίαν τε καὶ θρησκείαν (πρακτικὴν) πνευματικὴν κέκτηνται, οἱ δὲ θρησκείαν (πρακτικὴν) καὶ θεωρίαν (οἱ δὲ ἐν ἐμποδισμῷ καὶ κρίσει κατέχονται).

Lo. XIII 89 ἀγγέλων μὲν γάρ ἐστι, τὸ διὰ παντὸς βλέπειν τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ, τουτέστι τὴν θεωρίαν αὐτοῦ, ἀνθρώπων δὲ τὸ δύνασθαι διαπαντὸς δικαιοπραγεῖν κατ' ἐνέργειαν.

I 63 ἐν τ. ἁγ. ἀγγέλοις περισσεία τοῦ νοός ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις περισσεία τῆς ἐπιθυμίας· ἐν δὲ τοῖς δαίμοσι περισσεία τοῦ θυμοῦ [2]).

III 4 τῶν μὲν ἀγγέλων ἐστὶ τὸ παντὶ χρόνῳ (διὰ παντός s. u.) τρέφεσθαι ταῖς τ. ὄντων θεωρίαις, τῶν δὲ ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ καιροῦ (τὸ μὴ διὰ παντός s. u.), τῶν δὲ δαιμόνων οὐδαμῶς (μηδέποτε s. u.).

IV 65 ἡ λογικὴ φύσις εἰς τρία μέρη διακρίνεται, τοῦ μὲν ἑνὸς βασιλεύει ἡ ζωή, τοῦ δὲ ἄλλου ἥ τε ζωὴ καὶ ὁ θάνατος, τοῦ δὲ τρίτου ὁ θάνατος.

VI 69 οἱ ἄγγελοι τ. ἀνθρώπους ὁρῶσι καὶ τοὺς δαίμονας, οἱ δὲ ἄνθρωποι τῆς τῶν ἀγγέλων καὶ δαιμόνων ὄψεως ἀπεστέρηνται, οἱ δὲ δαίμονες τοὺς ἀνθρώπους μόνον ὁρῶσιν.

Lo. XIII 9 δαιμόνων τὸ διὰ παντὸς τὴν ἀνομίαν ἐργάζεσθαι· ἀνθρώπων τὸ μὴ διὰ παντός· ἀγγέλων τὸ μηδέποτε.

XII 144 ἀγγέλων μὲν τὸ διὰ παντὸς μεγαλύνειν τὸν κύριον· ἀνθρώπων δὲ τὸ μὴ διὰ παντός· δαιμόνων δὲ τὸ μήτε διὰ παντὸς μήτε ποσοῦν.

---

1) Daß so viele Sätze des Euagrios gerade in den Selecta ad Psalmos sich nachweisen lassen, rührt wohl daher, daß der in Betracht kommende kurze Bibelkommentar des Origenes uns gerade für die Psalmen und eigentlich fast nur hier in ausgiebiger Weise überliefert ist. Ich bin überzeugt, daß, wenn das Kommentarwort des Origenes besser erhalten wäre, die Nachweise sich stark würden vermehren lassen.

2) Folgt eine Berufung auf οἱ πατέρες.

XII 313 τὸ γὰρ ἀεὶ ἐνεργεῖν κατὰ θεὸν ἀγγέλων ἐστί· τὸ δὲ μηδέποτε δαιμόνων· τὸ δέ ποτε μὲν καλῶς, ποτὲ δὲ οὐκ ὀρθῶς, ἀνθρώπων ἐστίν.

XIII 147 ἀγγέλους μὲν ποιμαίνει ζωή, ἀνθρώπους δὲ θάνατος καὶ ζωή, δαίμονας δὲ μόνον θάνατος.

I 15 τεσσάρων ἀρθέντων αἴρονται καὶ πέντε· τῶν πέντε δὲ ἀρθέντων οὐκ αἴρονται διὰ ταῦτα καὶ τὰ τέσσαρα. Die letzte Hälfte des rätselhaften Satzes bezieht der Kommentar darauf, daß auch, wenn die fünf Sinne des Menschen aufgehoben würden, dennoch durch das geistige intensive Schauen die Erkenntnis der Welt der Elemente möglich bleibe.

Dazu liefert Origenes Lo. XIII 147 einen Kommentar: οὐ πάντων ἐστὶ τὸ λέγειν· ἔκβαλε ἐκ φυλακῆς τὴν ψυχήν μου εἰ μὴ δυναμένων διὰ καθαρότητα καὶ χωρὶς τοῦ σώματος τούτου ἐπιβαλεῖν τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.

I 23 συνέσεις τῶν λόγων τῶν ἐν τῇ γῇ ὀνομάζονται ἀγαθὰ τῆς γῆς. εἰ δὲ ταῦτα καλῶς γινώσκουσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι κατὰ τὸ ῥῆμα τῆς ἐκ Θηκωὲ γυναικὸς, οἵ τε ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς ἐσθίουσι, κατὰ τὸ γεγραμμένον ἄρτον τῶν ἀγγέλων ἐσθίει ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι τοὺς τῶν ἐν γῇ συνέσεως λόγων καὶ ἐκ τ. ἀνθρώπων ἔγνωσαν.

Zu diesem komplizierten Gedanken geben zwei Sätze des Origenes eine Parallele und eine Erklärung.

Lo. XII 125 εἰ δὲ κατὰ τὴν σοφὴν γυναῖκα τὴν Θεκωιτίδα οἱ ἄγγελοι πάντα οἴδασιν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ (Ps. 29 7) οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν ἐπὶ γῆς[1]) οἱ χαρακτηρίζοντες τὸν δημιουργικὸν αὐτοῦ λόγον.

Lo. XII 98 εἰ ἀγγέλων ἐστὶ τὸ βλέπειν τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ διὰ παντὸς, τοῦτο δὲ τὸ πρόσωπον καὶ οἱ ἄνθρωποι ζητοῦσι ἰδεῖν, ἄρα καὶ οἱ ἄνθρωποι γνῶσιν ἐπιζητοῦσιν, εἴγε δυνατὸν ἄρτον ἀγγέλων φαγεῖν τὸν ἄνθρωπον.

I 25 οἱ θέλοντες σινιάσαι ἡμᾶς πειρασμοῖς ἢ τὴν λογικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ζητοῦσι ἢ τὸ ἀπαθὲς μέρος ἐν αὐτῇ καταλαβεῖν διισχυρίζονται ἢ τὸ σῶμα ἢ πάντα τὰ περὶ σῶμα.

I 10 τῶν δαιμόνων ἐναντιοῦνται οἱ μὲν τῇ τῶν ἐντολῶν θρησκείᾳ (= τῇ πρακτικῇ), οἱ δὲ τῇ τῶν φύσεων ἐπιγνώσει· οἱ δὲ τοῖς περὶ τοῦ θεοῦ λόγοις (= τῇ θεολογίᾳ). Vgl. Lo. XIII 62 τῶν δαιμόνων οἱ μὲν ὡς πρακτικὸν οἱ δὲ ὡς θεωρητικὸν ἐπολέμουν αὐτόν (den Frommen). XIII 143 διὰ τῶν λογισμῶν ἡμῖν οἱ δαίμονες παρατάσσονται, ποτὲ μὲν ἐπιθυμίας κινοῦντες, ποτὲ δὲ ὀργάς, ἄλλοτε πάλιν ἐν ταὐτῷ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν[2]).

I 41 εἰ ὁ θάνατος δεύτερος τῆς ζωῆς καὶ ἡ νόσος δευτέρα τῆς ὑγιείας, δῆλον ὅτι καὶ ἡ κακία δευτέρα τῆς ἀρετῆς (vgl. I 59). II 8b εἰ ἡ ἄγνοια ἀποστέρησίς ἐστι τῆς γνώσεως, δῆλον ὅτι πρότερός ἐστιν ὁ πλοῦτος τῆς πτωχείας καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ὑγιεία τῆς νόσου αὐτῆς. Vgl. Lo. XIII 8c ὥσπερ ὁ τυρὸς ἦν, ὅτε οὐκ ἦν τυρός, οὕτως οἱ δαίμονες ἦσάν ποτε, ὅτε οὐκ ἦσαν πονηροί. εἰ δὲ τὸ γάλα πρεσβύτερόν ἐστι τοῦ τυροῦ, δηλονότι καὶ ἡ ἀρετὴ πρεσβυτέρα τῆς κακίας ἦν.

I 71[3]) πέρας τῆς τῶν φύσεων γνώσεως ἡ τῆς ἁγίας Μονάδος γνῶσις ἐστι· πέρας δὲ τῷ ἀκαταλήπτῳ καθὼς λέγουσιν οἱ πατέρες, οὐδέν (vgl. I 54). III 88

1) Vgl. XII 28 γῆ κυρίου, ἡ θεωρία πάντων τῶν γεγονότων.

2) Vgl. eine ähnliche Darlegung der Nachstellung der Dämonen XIII 146 und zu dem letzten Satz hier: καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τῆς πρακτικῆς. Τί δὲ ἄν τις εἴποι καὶ ἐπὶ τῆς θεωρίας ὁπόσας παγίδας οἱ ἐχθροὶ διὰ τῶν αἱρέσεων τοῖς ὀρθοδόξοις δόγμασιν — vgl. die weitere Ausführung Cent. IV 10. In der Fortsetzung von XIII 143 wird die ἀκηδία als die schwerste Anfechtung der Dämonen betrachtet, vgl. dazu Prakt. 19.

3) Zum Bild vom Wagen I 67 vgl. XII 405.

μακάριος ὃς κατῆλθεν εἰς τὴν ἄπειρον γνῶσιν (st. ἀγνωσίαν mit Armen. gegen Syrer). Vgl. Lo. XIII 153 πάντων μὲν τῶν γεγονότων ἡ θεωρία πεπέρασται· μόνη δὲ ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος ἐστὶν ἀπέραντος.

I 73 τοῦ ἀνθρώπου ζωή ἐστιν ἡ ἁγία Τριάς. σκόπος δὲ τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ ἡ τῶν ὄντων θεωρία. ἐπείπερ πολλοὶ σοφοὶ ὑπισχνοῦνται τὴν γνῶσιν, ἀλλὰ κρεῖσσόν ἐστι τὸ τοῦ κυρίου ἔλεος ὑπὲρ ζωάς. Vgl. Lo. XII 384 (κρεῖσσον τὸ ἔλεός σου ὑπὲρ ζωάς Ps 62,3), ἡ μὲν τοῦ ἀνθρώπου ζωὴ ἡ ἁγιὰ γνῶσις ὑπάρχει. τὸ δὲ ἔλεος κυρίου ἡ τῶν γεγονότων θεωρία ἐστίν. πολλοὶ δὲ ἡμῖν τοῦ αἰῶνος τούτου καθυπέσχοντο γνώσεις, ἀλλὰ κρεῖσσον τὸ ἔλεος κυρίου ὑπὲρ ζωάς.

I 75 εἰ ὁ στέφανος τῆς δικαιοσύνης γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος ἐστί, δῆλον ὅτι ἐν τῷ τοῦ δρόμου τέλει οἱ ἅγιοι αὐτῷ στεφάνῳ θήσονται. III 15 εἰ ἡ τοῦ νοὸς τελειότης γνῶσις πνευματική ἐστιν, ὡς λέγουσιν οἱ πατέρες ὅτι ὁ στέφανος αὐτοῦ ἐστιν ἡ τῆς ἁγίας Τριάδος γνῶσις (vgl III 49). Vgl. Lo. XIII 6 τέμνεται δὲ ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις εἰς δύο, εἰς πρᾶξιν καὶ θεωρίαν. καὶ τῆς μὲν πράξεως ὅπλον τῆς εὐδοκίας ἐστὶν, τῆς δὲ θεωρίας ὁ στέφανος·

I 81 δόξα καὶ φῶς τοῦ νοός ἐστιν ἡ πνευματικὴ γνῶσις· δόξα δὲ καὶ φῶς τῆς ψυχῆς ἡ ἀπάθεια. Vgl. Lo. XII 63 καθαρειότης ψυχῆς ἐστιν ἀπάθεια ἐκ χάριτος θεοῦ. XII 131 ὥσπερ τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ κρύπτει τὴν ψυχὴν ...... ἀπάθειαν διὰ τῆς πρακτικῆς χαριζόμενον, οὕτω καὶ ἡ σκηνὴ τὸν νοῦν διὰ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως φυλάττει ....

II 12 ἡ δεξιὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ χεὶρ αὐτοῦ ὀνομάζεται· ἡ δὲ χεὶρ αὐτοῦ οὐ λέγεται καὶ δεξιὰ αὐτοῦ: διότι τῆς μέν ἐστιν ὁ σκοπὸς ἐν δόσει, τῆς δὲ ἐν παιδείᾳ. Vgl. Lo. XIII 9 εἰ διαφέρει ἡ χεὶρ καὶ ἡ δεξιὰ θεοῦ, ἐφίστημι, μήποτε ἡ μὲν χεὶρ τὰ κατὰ τῶν ἐχθρῶν τοῦ λαοῦ ποιεῖ, ἡ δεξιὰ δὲ τὰ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἀγαθά.

Euagrios bringt II 57 den rätselhaften Satz: τρία θυσιαστήρια τοῦ ὕψους μανθάνομεν ὅτι ἔστιν, ὧν τὸ μὲν μονοειδὲς καὶ ἀσύνθετον, τὰ δὲ δύο ἄλλα σύνθετα.

Der Kommentar deutet willkürlich auf die drei Stufen der Gläubigen, von denen die ersten in die mystische Schau des unaussprechlichen Lichts eingegangen sind, die zweiten sich mit Psalmensingen, Schriftstudium und (lautem) Gebet beschäftigen, die dritten mit Almosengeben, Fremdlinge beherbergen, Kranke besuchen.

Erst eine Parallele mit Origenes führt uns auf die richtige Deutung. Wir finden bei ihm zu Ps 25 6 die Ausführung: λογικὸν θυσιαστήριον θεοῦ ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστιν. ἐφ' ᾧ καίομεν .... πάντα λογισμὸν ἄλογον ἀποσκιρτῶν τὰ τῆς ἀγέλης τοῦ δεσπότου .... τὸ δὲ θυσιαστήριον σωμάτων θεωρία καὶ ἀσωμάτων, ἓν ᾗ καθαίρεται νοῦς.

Wir wissen jetzt, was die drei θυσιαστήρια des E. bedeuten sollen (θεωρία σωμάτων, ἀσωμάτων, Τριάδος), woher er seine Idee nahm, und wie er den Gedanken des Origenes bearbeitet hat. Er hat diese Stelle übrigens noch zum zweitenmal und in engerer Anlehnung benutzt: VII 45 θυσιαστήριον θεοῦ ἐστι νοῦς καθαρὸς τῇ τοῦ κόσμου συστήματος μνήμῃ οὐ κινούμενος ὥστε ταράττεσθαι.

II 62 ἡ ψυχὴ ἡ ἐργαζομένη (πρακτική) ἥτις χάριτι τοῦ θεοῦ εὐοδωθῇ καὶ τοῦ σώματος ἀφώρισται, ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις τῆς γνώσεως ἔσται ὅπου αἱ τῆς ἀπαθείας πτέρυγες αὐτὴν καταντᾶν ποιήσουσιν. III 56 ἡ πνευματικὴ γνῶσις ἐστι πτέρυγες τοῦ νοὸς καὶ γνωστικός ἐστιν ὁ τῶν πτερύγων νοῦς. Vgl. Lo. XII 362 πτέρυγές εἰσι τῆς ἁγίας περιστερᾶς ἡ θεωρία σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, δι' ἧς ὑψωθεὶς ὁ νοῦς καταπαύει εἰς γνῶσιν τῆς ἁγίας Τριάδος[1]).

---

1) Wir haben hier zugleich das bei E. immer wiederkehrende Einteilungsschema der wahren Erkenntnis; vgl. übrigens auch XII 405: Τοὺς κλήρους καὶ τὰς πτέρυγας (Ps 67 13) οἱ μὲν εἰρήκασιν . . . οἱ δὲ πρᾶξιν καὶθεωρίαν. ἄλλοι δὲ γνῶσιν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων.

II 78 ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ὅλον ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ ἐκ τῶν κάτω συνέστηκεν.

III 36 κόσμος[1]) ἐστὶ σύστασις φύσεως ἢ συνέστηκέν τε ἐκ σωμάτων κεχωρισμένων καὶ περιέχει λόγους διαφόρους αὐξήσεως[2]) τῆς ἐν τῇ τοῦ θεοῦ γνώσεως ἕνεκα. Vgl. Lo. XII 5 αἰών ἐστι σύστημα φυσικὸν ἐκ σωμάτων ποικίλων — λογικὰς διαφορὰς περιέχον τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἕνεκεν.

Anathemata d. fünften Synode Koetzschau περὶ ἀρχῶν 160 10. ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶ ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι.

III 60 σύμβολον τῆς ἡμέρας ἀνατολῆς ἐστιν τὸ τῶν ἁγίων σύμβολον, τῶν δὲ δυσμῶν αἱ ἐν ᾅδου ψυχαί. Vgl. Lo. XIII 53 ἀνατολαὶ μέν εἰσι φύσεις αἱ νοεραὶ ἐν αἷς ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος ἀνατέλλει· δυσμαὶ δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων ψυχαὶ ἐν αἷς ἔδυ ποτὲ ὁ πνευματικὸς καὶ ἐπουράνιος ἥλιος. Lo. XII 43 f.[3]) κληρονομία φύσεως λογικῆς ἐστιν ἡ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ τῶν γενησομένων αἰώνων[4]). κληρονομία δὲ Χριστοῦ ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.

III 72 ἡ τοῦ Χρ. κληρονομία ἐστὶν ἡ Μονὰς τῆς ἁγίας οὐσίας καὶ πάντες οἱ συγκληρονόμοι αὐτῷ κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσονται ταύτης τῆς ἁγίας γνώσεως (vgl. IV 4. 8). IV 18 χρῖσμα νοητόν ἐστιν ἡ τῆς ἁγίας Μονάδος γνῶσις. Vgl. Lo. XIII 29 τὸ ἅγιον ἔλαιον τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν σημαίνει, μᾶλλον δὲ τὴν οὐσιώδη γνῶσιν δηλοῖ[5]).

IV 36 στέαρ νοητόν ἐστι παχύτης τῷ νοΐ ἐκ κακίας συμβεβηκυῖα. Vgl. Lo. XII 51 στέαρ μὲν νοητὸν ἡ ἐκ τῆς κακίας ἐπισυμβαίνουσα τῷ ἡγεμονικῷ παχύτης.

V 13 νεφέλη πνευματική ἐστὶ φύσις λογικὴ ἀσώματος, ἥτις ὑπὸ θεοῦ ποτίσαι τοὺς ἀκάκους πεπίστευται. Vgl. Lo. XIII 133 νεφέλη ἐστὶ φύσις λογικὴ τοὺς περὶ προνοίας λόγους πεπιστευμένη.

V 22 μικρὰ τῆς ψυχῆς ἀνάστασίς ἐστι μετάθεσις ἐκ τῆς ἐμπαθείας εἰς τὴν τῆς ἀπαθείας κατάστασιν. IV 25 μικρὰ τοῦ νοὸς ἀνάστασίς ἐστιν ἡ ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή. Vgl. Lo. XIII 53 ψυχὴν μὲν ἐγείρει ἀπὸ κακίας ἐπ᾽ ἀρετὴν ὁ θεός, νοῦν δὲ ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς γνῶσιν προτρέπεται.

V 27 ὁ θυμὸς ὁ ταράττων τὴν ὅρασιν ἀποτυφλοῖ, ἡ δὲ κακὴ ἐπιθυμία τὰ ὁρατὰ ἀποκρύπτει. Vgl. Lo. XII 9 οὐδὲν οὕτω τυφλοῖ ὡς θυμὸς ταρασσόμενος (nachher φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης).

V 28 μάχαιρα πνευματική ἐστιν λόγος πνευματικὸς ὅστις διαχωρίζει τε τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ αὐτῆς τὴν τῆς ἀγνοίας κακίαν ἀποκόπτει. Vgl. Lo. XII 326 αὕτη ἡ ῥομφαία χωρίζει ψυχὴν κακίας καὶ νοῦν ἀγνωσίας (vgl. XIII 162).

V 37 ἄγκιστρον πνευματικόν ἐστιν ἡ πνευματικὴ διδασκαλία, ἥτις ἐκ τοῦ τῆς κακίας βυθοῦ τὴν ψυχὴν ἀνέλκει. Vgl. Lo. XIII 145 (τοῦ δὲ ἐνεστῶτος αἰῶνος) ἐστὶν ἀμφίβληστρον διδασκαλία πνευματικὴ τοὺς ἀποπλανηθέντας ἀπὸ τῆς θεοσεβείας ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἀνάγουσα.

V 40 πνευματικὸν ὄρος ἐστὶν ἡ πνευματικὴ θεωρία ἡ ἐν ὕψει κειμένη, εἰς ἣν ὁ νοῦς καταντήσας πάντων τῶν περὶ τῶν φύσεων λόγων ἐπόπτης γίνεται. Vgl. Lo. XII 39 ὄρος ἅγιόν ἐστιν ἡ γνῶσις τοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶν θεωρία τῶν γεγονότων[6]).

---

1) An Stelle eines κόσμος muß bei Frankenberg des öftern αἰών gelesen werden.
2) Wird Zusatz des syrischen Uebersetzers sein.
3) Vgl. XI 401, XII 329, XIII 133.
4) Vgl. Frankenberg 605, 183 a β (Br. 56) γνῶσις τῶν αἰώνων τῶν γεγονότων καὶ τῶν μελλόντων μετὰ ἀληθινῆς τῆς ἁγίας Τριάδος γνώσεως. Vgl. Frankenberg 611, Br. 61; Frankenberg 575, Br. 14 (hier wieder αἰώνων statt κόσμων zu übersetzen). Cent. I 70 neben γνῶσις τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων: γνῶσις τῶν αἰώνων.
5) γνῶσις οὐσιώδης ist ein dem E. außerordentlich geläufiger Begriff.
6) Zu V. 48 Anbetung des Leibes Christi vgl. XIII 38.

V 49 θεὸς καινός (πρόσφατος? fügt Frankenberg hinzu) ἐστιν ὅς κτίζειν οὐ δύναται ἀλλὰ μεστός ἐστι κακίας ἀποκεκρυμμένης. Vgl. Lo. XIII 24 (Ps 80, 9) πρόσφατός ἐστι θεὸς ὁ μηδὲν οὐσιῶσαι δυνάμενος ἢ ὁ τῇ κακίᾳ πεποιωμένος.

V 77 πύλαι τῆς πόλεώς εἰσιν ἀρεταί λογικῆς ψυχῆς.... Etwas anders: Lo. XIII 64: πύλη τῆς γνώσεως, ἥτις ἐστὶν ἡ θεωρία τῶν γεγονότων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων[1]).

VI 38 κλίνη κοιμωμένου ἐστὶ νέκρωσις τοῦ σώματος ἢ ... τὴν ἐν Χρ. ἁγνείαν ἀποτελεῖ. Vgl. Lo. XII 310 κλίνη ὀδύνη τὸ σῶμα ἐστὶ τῆς ταπεινώσεως.

VI 46 + 48 κιθάρα ἔστὶ ψυχὴ πρακτικὴ ταῖς Χρ. ἐντολαῖς κινουμένη. — ψαλτήριόν ἐστι νοῦς καθαρὸς ὑπὸ γνώσεως πνευματικῆς κινούμενος. Vgl. Lo. XII 133 f. (vgl. 368, XIII 165) κιθάρα ἐστὶ ψυχὴ πρακτικὴ ὑπὸ τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ κινουμένη. ψαλτήριον δὲ νοῦς καθαρὸς ὑπὸ πνευματικῆς κινούμενος γνώσεως.

VI 53 βέλος πονηρόν ἐστι διαλογισμὸς πονηρὸς πρῶτον ἐκ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμίας ἐκπορευόμενος. Vgl. Lo. XII 29 βέλος ἐστὶν ἐμπαθὴς λογισμός, φαρέτρα δὲ ἕξις χειρίστη λογισμῶν ἀκαθάρτων πεπληρωμένη[2]).

VI 68 λογικῆς φύσεως ὑπὸ θεοῦ γνῶσιν ὑποταγή ἐστιν συμφώνησις ἀγαθοῦ θελήματος. Vgl. Lo. XII 147 ἡ ὑποταγὴ αὕτη ἐστὶ φύσεως λογικῆς πρὸς τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἑκούσιος συγκατάθεσις[3]).

VII 44 βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐστι γνῶσις θεωρίας ὑψηλῆς καὶ νοητῆς ὑπερουρανίου τῷ νοὸς αἰσθητηρίῳ ... γενομένη. Prakt. 3 βασιλεία θεοῦ ἐστι γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός. Vgl. Lo. XII 27 (XIII 148 ἡ γὰρ βασιλεία αὐτοῦ ἐστιν ἡ θεωρία πάντων τῶν γεγονότων καὶ γενησομένων[4]) αἰώνων.

Praktika Prooem. ἀ π ά θ ε ι α ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη. ἀγάπη δὲ θύρα γ ν ώ σ ε ω ς φ υ σ ι κ ῆ ς, ἣν διαδέχεται θ ε ο λ ο γ ί α καὶ ἐσχάτη μ α κ α ρ ι ό τ η ς. Prakt. 1. Χριστιανισμός ἐστιν δόγμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ι. Χρ. ἐκ π ρ α κ τ ι κ ῆ ς καὶ φ υ σ ι κ ῆ ς καὶ θ ε ο λ ο γ ι κ ῆ ς[5]) συνεστώς. Prakt. 2. βασιλεία οὐρανων ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς. Vgl. Lo. XIII 121 καὶ διὰ μὲν π ρ α κ τ ι κ ῆ ς κτᾶται ὡς οἰκοδεσπότην αὐτὸν (τὸν Χριστόν), διὰ δὲ φ υ σ ι κ ῆ ς θ ε ω ρ ί α ς ὡς βασιλέα καὶ πάλιν διὰ θ ε ο λ ο γ ί α ς[6]) ὡς θεόν. Lo. XI 380 μ α κ α ρ ι ό τ η ς ψυχῆς ἀ π ά θ ε ι α μετὰ γ ν ώ σ ε ω ς τῶν ὄντων ἀληθοῦς. XIII 152 δικαίων δὲ μ α κ α ρ ι ό τ η ς ἀ π ά θ ε ι α ψυχῆς μετὰ γ ν ώ σ ε ω ς θεοῦ.

Prakt. 40 ὁ τέλειος οὐκ ἐγκρατεύεται καὶ ὁ ἀπαθὴς οὐχ ὑπομένει. Lo. XIII 122 ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ πέφυκε λύειν τὸν κάματον τῆς πρακτικῆς. Prakt. I 48 (Migne 1233 A) ἄγγελοι χαίρουσι μενουμένης κακίας, δαίμονες δὲ τῆς ἀρετῆς. Vgl. Lo. XII 36 οἱ ἄγγελοι χαίρουσιν ἐπὶ τοῖς μετανοοῦσιν, οἱ δαίμονες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτάνουσιν.

Prakt. II 47 τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολον γίνεται ἢ λόγος τις προσενεχθεὶς ἢ κίνησις τοῦ σώματος, γενομένη δἰ οὗ αἰσθάνονται οἱ ἐχθροί, πότερον ἔνδον ἔχομεν τοὺς λογισμοὺς αὐτῶν ... τοιγαροῦν μόνος ἐπίσταται ὁ ποιήσας ἡμᾶς θεὸς καὶ οὐ

1) Ebenso variiert die Deutung der μοχλοί V 81. Vgl. Lo. XIII 157. Es ist sehr wohl möglich, daß E. hier von einer andern Stelle in Origenes' Kommentaren abhängig ist.

2) Vgl. die Erklärungen von ἄγονος VI 60 und ἄτεκνος Lo. XII 143.

3) Das Syrische wäre zu übersetzen ἡ ὑποταγὴ λογικῆς φύσεως ὑπὸ θεοῦ γνῶσίν ἐστιν ἑκούσιος συγκατάθεσις.

4) Zu dieser echt origenistischen Wendung vgl. die Parallelen oben.

5) Vgl. Gnostikos 114. 115. 120. 151.

6) Andere Ausdrücke dafür XII 93 οὐκέτι εἰσαγωγικὴν καὶ ἠθικὴν διδασκαλίαν ἀλλὰ μ υ σ τ ι κ ὴ ν κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας θεωρίαν. In Cant. Cantic. Prooem. Lo. XIV 307: Generales disciplinae tres sunt. . . . quas Graeci ethicam physicam et theoreticam appellaverunt [nos has dicere possumus moralem, naturalem et inspectivam]. Daneben gibt es noch die „logike". Dann „inspectiva" dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et coelestibus contemplamur, eaque sola mente intuemur.

δεῖται συμβόλων (vgl. 46 καρδιογνώστης γάρ ἐστι θεός). Vgl. Lo. XII 366 δι' ὧν ἐνεργοῦμεν ἐπιτηροῦντες μαθεῖν· καρδιογνῶσται γὰρ οὐκ εἰσὶν οἱ δαίμονες[1]).

An einer Reihe von Stellen zitiert Euagrios die Väter. Bei zweien dieser Zitate konnten wir bereits Abhängigkeit von Origenes feststellen (I 71 III 15). Wir prüfen noch einige andere Stellen. I 27 zählt E. (καθὼς λέγουσιν οἱ πατέρες) die πέντε θεωρίαι, durch die der Gläubige sich stufenweise erhebt, auf: θεωρία τῆς προσκυνητῆς Τριάδος, τῶν ἀσωμάτων, τῶν σωμάτων, dann als Nr. 4 und 5: θεωρία τῆς κρίσεως καὶ προνοίας[2]).

Woher die Annahme der ersten drei θεωρίαι stammt, wissen wir bereits, aber auch die unorganisch angegliederten Nr. 4 und 5 sind von Origenes entlehnt:

Lo. XII 383 τὸν λόγον ἅπαξ (Ps 71 10) ἐλάλησεν ὁ θεὸς τὸν περὶ προνοίας καὶ κρίσεως ἔχοντα λόγον. XIII 39 τὸν περὶ προνοίας καὶ κρίσεως ᾆσαι θέλει λόγον.

περὶ ἀρχῶν I 2, 13 (p. 45 13) per quem inoperatur pater vel cum creat, vel cum providet, vel cum judicat[3]).

Hierher wird also auch Cent. V 24 gehören:

οἱ πατέρες λέγουσιν, ὅτι οἱ τῆς κρίσεως λόγοι δεύτεροί εἰσι τῶν τῆς κινήσεως[4]) λόγων.

Wichtig wäre es zu wissen, ob ein Ausspruch über die siebenfache Beschneidung, den E. als τὸν τῶν πατέρον λόγον einführt, auf Origenes zurückgeht. Denn wir haben hier offenbar (der Kommentar ist willkürlich) die 7-Laster-Theorie[5]).

III. Euagrios' Gesamtanschauung im Verhältnis zu der des Origenes.

„In seinem Denken ganz abhängig von Origenes und seiner Schule, gibt er doch dessen dogmatischen Reflexionen einen Einschlag praktischer Askese und mönchischer Mystik, der für die Folgezeit sehr wichtig geworden ist," so hat — im allgemeinen richtig — Frankenberg den Euagrios, diese interessanteste Gestalt unter den Mönchen der sketischen Wüste, charakterisiert. Wenn man nach dem Lebensgang des Euagrios zunächst vermuten sollte, daß wir in seinen Gedanken einen Niederschlag der Gedankenwelt der großen Kappadozier finden würden, so sieht man sehr bald, daß von dorther allein Euagrios gar nicht begriffen werden kann, daß man vielmehr tatsächlich bis zu dem großen Meister seiner Lehre, bis zu Origenes und darüber hinaus bis zu Clemens und der alexandrinischen Schule zurückgehen muß, um das Milieu zu finden, aus welchem Euagrios begreifbar wird.

---

1) Vgl. noch die Definitionen Mi. 40, 1265 ff., Nr. 17, μύρμηξ, 18 χοιρογρύλλιοί 25 ᾅδης (Cent. VII 34), 29 ὕδωρ und dazu (bei allerdings starken Varianten Lo. XIII 84, XIII 43, XII 121, XIII 115.

2) Auch die vierfache μετάθεσις (ἐκ τῆς κακίας εἰς τὴν ἀρετὴν . . . ἐκ τῆς ἀπαθείας εἰς τὴν φυσικὴν θεωρίαν . . . ἐκ ταύτης εἰς τὴν τῶν λογικῶν φύσεων . . . ἐκ τούτων πάντων εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα) bringt E. κατὰ τοὺς πατέρας, und das ist nach allem bereits Gesagten auch hier Origenes.

3) Vgl. das Didymos-Logion Gnostikos 150.

4) κίνησις ist der spezifisch euagrianische Terminus für den Sündenfall (s. u.), der ebenfalls von Origenes stammen wird.

5) Vgl. ferner VI 51 πνευματικὴ γνῶσις πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας. Prakt. 33 τὴν ἀναχώρησιν μελέτην θανάτου καὶ φυγὴν τοῦ σώματος οἱ πατέρες ἡμῶν ὀνομάζουσιν.

Ein Grundzug der euagrianischen Gesamtanschauung macht das bereits ohne weiteres klar. Das ist die starke Betonung der Gnosis, die uns bei Euagrios auf Schritt und Tritt begegnet. γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος, γνῶσις φυσική, τῶν ἀσωμάτων, γνῶσις οὐσιώδης sind bei ihm immerwiederkehrende Begriffe, der γνωστικός ist bei ihm noch eine ganz lebendige Gestalt, der gegenüber der πνευματικός selbst zurücktritt. Das finden wir bei den Kappadoziern in diesem Maße nicht mehr. Ja wir müssen eigentlich über Origenes bis zu Clemens und den Lehrer des Clemens, der in den Excerpta und Eklogai redet, zurückgehen, um etwas ähnliches zu finden. Ja wir werden sogar nachweisen können, daß in der Schilderung der Gnosis und des Gnostikers neue ihm eigentümliche Töne aufklingen, die wir in dieser Art und Fülle auch bei Clemens und Origenes nicht finden. Aber ehe wir auf diese Besonderheiten des Euagrios eingehen, wird es sich darum handeln, das große gemeinsame Gedankengut, das er namentlich mit Origenes teilt, darzustellen.

Wir können das etwa so formulieren: Der Inhalt dessen, was Euagrios als Gnosis vorträgt, ruht ganz und gar auf der Weltanschauung des Origenes. Wir vergegenwärtigen uns dies Weltbild des Origenes. An seiner Spitze steht die sich selbst genügsame Gottheit, die sich Origenes wesentlich als ἁγία Μονάς darstellt (obwohl er sie dann in der Trias von Vater, Sohn und Geist zu begreifen sucht), sie ist ἄϋλος und ἀσώματος, ohne ποιότης und ποσότης; diese ist von der Welt der zunächst körperlosen Geister umgeben, welche die Gottheit von Ewigkeit her in ewiger Schöpfung schafft. Bewegung kommt in das ruhende Weltbild dadurch, daß die geschaffenen Geister nicht in der seligen Ruhe der Monas und der Leiblosigkeit zu bleiben vermögen. Diese Ursünde, durch welche die Kreatur sich von der Gottheit trennt, wird der Anlaß der Schöpfung der körperlichen Welt. Denn je nach dem Grad ihrer Versündigung (ἀμέλεια) verstricken sich die Geister mehr oder minder tief in die Leiblichkeit (περὶ ἀρχ. I 4, 1) und deshalb hat die Gottheit ihnen die verschiedenen Plätze in dem nun entstehenden κόσμος bereitet. τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν (sc. τὸν κόσμον) .... ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς Ἑνάδος ἀποῤῥεόντων (II 1, 1). Und nunmehr besteht das ganze Drama des Weltgeschehens, das sich in langen, aufeinander folgenden Zeiträumen abspielt — Origenes weiß nicht ob dies Geschehen je einen Anfang genommen, oder je ein absolutes Ende finden wird — im Fallen und Auferstehen, im Abwärts- und Aufwärts-Steigen der Geister, die so eine zusammenhängende niemals abreißende Kette des Daseins bilden, innerhalb deren es keine absoluten Gegensätze gibt und aus allem im unendlichen Laufe der Zeit alles werden kann. Die Kette der Geisterwelt gewinnt noch engeren Zusammenhang und innere Geschlossenheit, durch die von Origenes stark betonte Annahme, daß die höheren und besseren Geister die niederen bei dem Versuch des Aufstieges lehren, fördern und unterstützen. Ja vielleicht sind einige von ihnen nur deshalb in die Welt der Leiblichkeit abwärts gestiegen, um den andern Gefallenen, die der Hilfe bedürfen, diese Hilfe zu leisten. Sie sind Verwalter und Regenten, die die Gottheit für die einzelnen Teile der Welt eingesetzt hat. — So schließt sich der große Geisterreigen doch wieder zur Einheit und Harmonie zusammen und füllt mit seiner Arbeit und seinem Leid die Aeonen. — In diese Grundanschauung stellt Origenes endlich auch das Geschick der menschlichen Seele und die biblische Lehre vom Sündenfall ein. Auch der Mensch ist von der ursprünglichen göttlichen Einheit seines Wesens gefallen. Er war ursprünglich reiner Nus (γυμνὸς νοῦς), aber durch den Fall ist das Wesen des Nus gesunken,

er ist zur Psyche mit ihrem gespaltenen Wesen und ihren niederen Teilen geworden und als Psyche ist der Mensch weiter der Leiblichkeit verfallen. Seine Aufgabe oder auch seine durch die göttliche Gnade sich vollziehende Erlösung besteht in der Rückkehr zur verlorenen Einheit seines Seins, in dem Zusammenschluß des höheren Teils seines Wesens mit dem göttlichen Geist, in der Befreiung von den niederen Seelenteilen und der materiellen Leiblichkeit. Und so bilden auch die menschlichen Seelen nur einen Teil des großen im endlosen Aufwärts- und Abwärtssteigen begriffenen Geisterreichs.

Das ist im allgemeinen, in groben Umrissen gezeichnet das Weltbild des Origenes. Absichtlich bin ich dabei auf die Art, wie Origenes dieses mit den Ansätzen speziell christlicher Glaubensgedanken amalgamiert, nicht weiter eingegangen, weil die Parallelen zwischen ihm und Euagrios viel deutlicher innerhalb dieses allgemeinen Milieus sich zeigen als auf dem Boden speziell christlicher Theologie.

I.

§ 1. Wir beginnen damit den Vergleich zwischen Origenes und Euagrios im einzelnen. Schon wenn wir das Weltbild der euagrianischen Gnosis uns anschauen, so zeigt sich die Uebereinstimmung im großen und ganzen. Wieder und wieder ist es ein dreifach geteiltes Sein, das ihm vor Augen steht: das der Gottheit, der Μονάς, oder der ἁγία Τριάς, das der Geister und der Dämonen, das er unter dem Terminus ἀσώματα — etwas abweichend übrigens von Origenes — zusammenfaßt, und in das er auch die menschlichen Seelen, das Gebiet der μεσότης zwischen Engeln und Dämonen einbezieht und endlich die körperliche Welt.

Deutlicher werden die Beziehungen, wenn wir auf das Einzelne eingehen. Das Wesen der Gottheit fällt auch für Euagrios ganz wesentlich unter den Begriff der Μονάς. Wieder und wieder klingt dieser Ton bei ihm an. Die höchste Erkenntnis ist bei ihm ἡ τῆς ἁγίας Μονάδος γνῶσις (θεωρία[1]). Gott Vater ist ihm: μονοειδὴς μόνος ἐν τῇ Μονάδι, Christus gehört in diese Welt hinein κατὰ τὴν τῆς Μονάδος ἕνωσιν. Auch das Wesen der göttlichen Trias schließt sich ihm in die Formel zusammen μονοειδὴς Τρίας (I 54), ἡ τῆς ἁγίας Τριάδος οὐσίας μονοειδής (VI 10, V 62). Als Monas ist die Gottheit ἄσχιστος. Er ist οὐ διασχισθεὶς ἐν οἷς κατοικεῖ (I 3). Die höchste Erkenntnis, welche die Menschen erreichen ist ἡ τῶν οὐκ ἐσχισμένων θεωρία. (II 67), durch die sie selbst ungespaltene Wesen werden. Dieser göttlichen Einheit fehlt alle Zusammensetzung, alle Qualitäten: ἡ ἁγία Τριὰς οὐκ ἐστι σύνθετον ἢ ποιόν τι[2]) (V 62, V 55). In dem Sendschreiben des Euagrios, das sich unter Basileios' Namen (Epist. Cl. I. Nr. 8) glücklicherweise in griechischem Text erhalten hat, heißt es dementsprechend c. 3[3]): ὅμοιον γὰρ καὶ ἀνόμοιον κατὰ τὰς ποιότητας λέγεται· ποιότητος δὲ τὸ θεῖον ἐλεύθερον. *ταυτότητα* δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες. Die ποιότητες gehören der körperlichen Welt an. In jener gibt es daher auch keine Bewegung: ἡ Μονὰς ἰδίως οὐ κινεῖται. Alle Bewegung geht von dem (kreatürlichen) Nus aus, wenn dieser sich von Gott abwendet (I 49. s. u.). Und wie die Qualität ist auch alle Quantität von der Monas ausgeschlossen. Die göttliche Monas oder Ἑνάς liegt jenseits der Welt der Zahlen. Das ist einer der Lieb-

1) I (54). 72; II 3. 5; III 28. 61. 72; IV 18. 21. Diese Gnosis ist ihm symbolisch θυσιαστήριον μονοειδὲς ἀσύνθετον II 57. Genau genommen hat nur Christus die Erkenntnis der Μονάς III 3. Von ihm empfangen sie die συγκληρονόμοι III 72.

2) Statt Frankenbergs Uebersetzung οὐκ ἐστι πρᾶγμα τῶν συνθέσεων καὶ ποιοτήτων.

3) Migne Patr. Graec. 32. 249 c.

lingsgedanken des Euagrios, auf den er an den verschiedensten Stellen wieder zurückkommt. So stellt er der Erkenntnis, die sich auf dem Gebiet der „Vier" (Elemente) bewegt, die Erkenntnis des Einen gegenüber (I 19), spricht von der leiblichen Welt, die durch die Zahl unser Wesen spaltet (I 8). Ganz bestimmt heißt es VI 10 οὐκ ἐστιν ἡ ἁγία Τριὰς ὡς τετρὰς καὶ πεντάς . . . αὗται γὰρ ἀριθμοί εἰσιν· ἡ δὲ ἁγία Τριὰς οὐσία μονοειδής ἐστιν VI 10 [1]). Eine lange Ausführung darüber, daß das Wesen der Gottheit jenseits der Zahl liege, findet sich in dem großen Sendschreiben, das wir bereits oben erwähnten c. 2 [2]): πᾶν γὰρ ὃ ἓν ἀριθμῷ λέγεται, τοῦτο οὐχ ἓν ὄντως, οὐδ' ἁπλοῦν τῇ φύσει ἐστίν· ὁ δὲ θεὸς ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖται· οὐκ ἄρα εἷς ἀριθμῷ ἐστιν ὁ θεός . . . . . ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστι τοῦ ποσοῦ· τὸ δὲ ποσὸν τῇ σωματικῇ φύσει συνέζευκται. ὁ γὰρ ἀριθμὸς τῆς σωματικῆς φύσεως· σωμάτων δὲ δημιουργὸν τὸν κύριον ἡμῶν εἶναι πεπιστεύκαμεν· διὸ καὶ πᾶς ἀριθμὸς σημαίνει τὸ ἔνυλον καὶ περιγραπτὴν ἔχειν λαχόντα τὴν φύσιν· ἡ δὲ *Μονὰς* καὶ *Ἑνὰς* τῆς ἁπλῆς καὶ ἀπεριλήπτου οὐσίας ἐστὶ σημαντική.

Dieselben Gedanken kehren in dem großen Sendschreiben des Euagrios an die Melania wieder (Frankenberg 613 ff.). Sie stehen hier aber in Zusammenhängen, die uns weiter unten beschäftigen sollen, nämlich der Lehren von der Entstehung der geschöpflichen Welt und der Zahl durch die κίνησις und der Hoffnung auf vollständige Aufhebung der Zahl am Ende der Dinge. So mag hier vorläufig nur auf diese Parallelen hingewiesen werden.

Genug, das Wesen der höchsten Gottheit ist die Monas. Selbst das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wird durch diesen Terminus bestimmt: Χριστός ἐστιν ἐν ᾧ ἡ Μονὰς πᾶσα ἔνεστι (III 2), Μονὰς ἐστιν ἥτις τὰ νῦν (?) μόνον ὑπὸ τοῦ Χρ. γινώσκεται, οὗ ἡ γνῶσις οὐσιώδης ἐστίν.

Man braucht nur den Anfang von Origenes' περὶ ἀρχῶν zu durchblättern um hier die Definition der Gottheit zu finden: intellectu natura simplex [3]), nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte Μονάς et ut ita dicam Ἑνάς [4]), et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. mens vero . . . non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore . . . . nihil dilationis aut cunctationis habere potest, ne per huiusmodi adjunctionem circumscribi videatur divinae naturae simplicitas (I 1, 6).

Dazu nehme man die Schilderung der seligen (ungefallenen) göttlichen Welt der Geister: πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γεγονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ

---

1) Vgl. IV 19 ἓν ἐν τῷ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν κατηγορεῖ, ἁρμόζει δὲ πρὸς τὴν σωματικὴν φύσιν. ὁ ἀριθμὸς ἄρα τῆς φυσικῆς θεωρίας τῆς δευτέρας ἐστί. VI 11 οὐκ ἐστι ἡ ἁγία Τριὰς τριὰς ἀριθμῶν vgl. VI 12. 13.

2) Vgl. Migne P. Gr. 32. 248 f. und dazu etwa noch c. 7. 264 b; vgl. hier auch die Formeln c. 7. 256 c ἡ ἑνάδος καὶ μονάδος θεωρία. 257 c ἡ ἑνὰς καὶ μονὰς τοῦ Λόγου, ebenda p. 257 B ἐὰν . . αὐτῷ ὡς μόνῳ καὶ ἑνὶ προσέλθωμεν.

3) Vgl. I 1, 1 ed. Koetzschau p. 107, 16; c. Celsum V 71 2—4, VI 64; Joann. I 119. ὁ θεὸς ἓν καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ διὰ τὰ πολλὰ — πολλὰ γίνεται. V 5 (Unterschied der Logoi vom Logos): οὐδαμοῦ γὰρ ἡ μονάς . . . οὐδαμοῦ τὸ σύμφωνον καὶ ἕν. XIII 380 Φαρισαῖοι οἱ τὴν θείαν ἑνότητα ἀπολελυκότες. περὶ εὐχῆς 21, 2 οὐδὲν γὰρ ἓν τῆς ὕλης . . . εἰς πλείονα τὴν ἕνωσιν ἀπολωλεκός. Jo. XIII 341 (aus Herakleon): τὸ ἄφθαρτον τῆς ἐκλογῆς φύσιν καὶ μονοειδῆ καὶ ἑνικήν.

4) Demgegenüber sind die γένη und εἴδη: τὸ καθ' ἓν I 4, 5 (die Gottheit aber ist jenseits aller Zahl).

πρὸς τὸν ϑεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει [1]). O. stellt sich weiter mit Hinblick auf den Vollendungszustand das Problem (III 6, 1 p. 281 6): in quo requiritur a nonnullis, si ratio naturae corporeae, quamvis expurgatae ad liquidum . . . non videatur obsistere vel ad similitudinis dignitatem, vel ad unitatis proprietatem (vgl. III 6, 4 p. 286 7). Endlich ist, was unten im Zusammenhang genauer besprochen werden soll, der Sündenfall der Geister (die Ursache für die Entstehung der vielgestaltigen körperlichen Welt) nichts anderes als der Abfall der geschöpflichen Wesen von der Einheit der Gottheit: τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς Ἑνάδος ἀποῤῥεόντων (II 1, 1 p. 107 4 f.) — und auf der andern Seite die Vollendung, die Rückkehr der geschöpflichen Wesen zur Einheit: ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν συναναιρουμένων τοῖς σώμασιν [2]).

§ 2. Und diese Welt der Monas ist nun für Origenes wie für Euagrios die Welt der Körperlosigkeit und der reinen Geistigkeit. Die Gottheit ist ἀσώματος, ἄϋλος ohne σχῆμα und χρῶμα. Es bedarf dies eigentlich auf beiden Seiten keines weiteren Beweises. Mit allem Nachdruck verficht Origenes sofort am Anfang seines Werkes περὶ ἀρχῶν diese seine Lieblingsthese der Unkörperlichkeit der Gottheit und setzt sich mit der gegnerischen „unwürdigen" Anschauung von der Gottheit auseinander (vgl. namentlich I, 1, 7). Im Kampfe mit Celsus betont er mit Nachdruck diese seine freie geistige Auffassung von der Gottheit. Das 23. Kap. von περὶ εὐχῆς beweist umständlich, daß die Gottheit nicht vom Raume eingeschlossen sei [3]).

Ebenso spielt bei Euagrios der Gegensatz der körperlosen zur körperlichen Welt eine entscheidende Rolle. Das ganze Schema seiner Erkenntnistheorie, die wir noch weiter unten genauer behandeln werden, baut sich auf diesen Gegensatz auf. Immer wieder finden wir die Schlagworte ϑεωρία τῶν ἀσωμάτων, ϑεωρία τῶν σωμάτων [4]) wieder. Und wenn er auch gewöhnlich die Engelwelt in das Gebiet der ϑεωρία τῶν ἀσωμάτων einbezieht, so ist auch ihm der eigentliche Kern der göttlichen leiblosen Welt die ἁγία Τριάς und die höchste Erkenntnis die γνῶσις οὐσιώδης τῆς ἁγίας Τριάδος.

Wie bei Origenes steht dann eben auch bei Euagrios unterhalb der Welt der unveränderlichen ἁγία Τριάς das Heer der geschaffenen, mit dem freien Willen begabten, daher veränderlichen und nur bedingt zur Welt der leiblosen Geistigkeit gehörenden Engelmächte. Während die Personen der Trias niemals aus der Welt der Gottheit heraustreten können und in ihrem Wesen von unveränderlicher Beharrlichkeit sind, gilt dies bereits von der gesamten Engelwelt nicht mehr. Sie sind nicht mehr ungeteilten Wesens und Willens. omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax; laudis si secundum rationem quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae si rationem recti declinet (I 5, 2) i.

---

1) Anathema der Synode von 543, Hahn, Bibl. d. Symbole ³ 227 f. — περὶ ἀρχῶν II, 8, 3 Ausg. v. Koetzschau p. 159 4—7. Vgl. in demselben Zusammenhang 159 15 τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα.

2) Anathema d. Const. Syn. Hahn ³ 129, Koetschau p. 286 Anm.

3) Vgl. περὶ ἀρχῶν I 1, 6 mens vero non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu ant colore (σχήματος . . . χρώματος) . . . propter quod natura illa simplex . . . nihil dilationis aut cunctationis habere potest, ne per huiusmodi adjunctionem circumscribi (περιγράφεσϑαι . . . aliquatenus videatur divinae naturae simplicitas. c. Celsum VI 64 οὐ γάρ φησί τις ἡμῶν, ὅτι μετέχει σχήματος ὁ ϑεὸς ἢ χρώματος. VII 38 νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων ϑεόν, vgl. VII 27. 33 und die Anmerkung zu VI 64 in der Ausgabe von Koetzschau.

4) Vgl. auch bei ihm den Terminus ἄυλος γνῶσις. Frankenberg 627. 100 a ἄϋλος . . . ἔνυλος γνῶσις. — Praktik. 23 ἔνυλος, ἄϋλος πόλεμος. Cent. II 63 τῶν γνώσεων αἱ μέν εἰσιν ἄυλοι, αἱ δὲ ἔνυλοι. IV 81 πᾶσα ϑεωρία ἄϋλον καὶ ἀσώματος. VII 56.

e. quia non substantiale sit in ipsis bonum, quod utique in solo Christo et in spiritu sancto evidenter ostendimus sine dubio utique in patre. Non enim trinitatis natura habere aliquid conpositionis ostensa est, ut haec ei consequenter videantur accidere (I 5, 3. 72_{23}). Euagrios drückt das ganz im origenistischen Stil so aus: ὁμοίως δὲ καὶ ἄγγελον ἕνα ἀριθμῷ ἐροῦμεν, ἀλλ' οὐχ ἕνα τῇ φύσει οὐδὲ ἁπλοῦν· οὐσίαν γὰρ μεθ' ἁγιασμοῦ (sc. des freien Willens) τὴν τοῦ ἀγγέλου ὑπάστασιν ἐννοοῦμεν. (Migne 32, 242 D)[1]).

Die spezifisch bedenkliche Lehre des Origenes von der Entstehung der körperlichen Welt auf Grund des Abfalls des Geisterreichs scheint Euagrios nicht übernommen zu haben, scheint vielmehr, namentlich wenn man seinem Kommentar glauben dürfte, vereinzelt dagegen zu polemisieren. Aber charakteristisch ist für Origenes wie für ihn die Auffassung von dem Geisterreich als einer großen zusammenhängenden Kette, dessen Glieder in unlöslichem Zusammenhang ineinander eingreifen, so daß bei dem ständigen Sinken und Steigen der einzelnen Geister aus jedem alles werden kann. So faßt das Anathema der fünften Synode (Hahn[3] 227 f. Koetschau p. 160_{8-12}) die Lehre des Origenes zusammen: ἐξ ἀγγελικῆς μὲν καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικὴν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχικῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι καὶ ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι[2]). Justinian zitiert in der epist. ad Mennam den Satz des Origenes (Koetschau p. 81_{2-10}) ὡς ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, κρίσει θείᾳ συμπαραμετρούσῃ, τοῖς ἑκάστου βελτίοσι ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν, ὁ μέν τις ἕξει ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν ἢ ἐξουσίαν τὴν ἐπί τινων ἢ θρόνον . . . ἢ κυρείαν . . . οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες τὴν ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις οἰκονομίαν . . . . ἕξουσιν καὶ οὕτω κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχάς καὶ ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας ταχθέντων ἐσθ' ὅτε δὲ καὶ ἀπ' αὐτῶν, συστήσεται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. Hieronymus endlich faßt in seiner epistola ad Avitam 3, Migne XXII 1062, Koetschau p. 80—83, Anmerk.) die Lehre des Origenes etwa in den Satz zusammen: ex quo consequenti ratione monstrari omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri . . . nosque et angelos futuros et daemones, si egerimus negligentius, et rursum daemones si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem.

Unschwer erkennt man diese Lehre vom Reigentanz der Geister in dem Logion des Euagrios Cent. V. 11 wieder: ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως εἰς τὴν ἀνθρωπίνην πολιτείαν ὀλισθαίνουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ ἐξ αὐτῆς αὖθις εἰς τὴν τῶν δαιμόνων ταπεινότητα καταβιβάζονται. ἐὰν δὲ ἀναστρέφωνται τοῦ ἀναβῆναι εἰς τοὺς βαθμοὺς ὧν ἀπέπεσον ἀνέρχονται.

§ 3. Ein Lieblingsgedanke des Origenes ist es, daß diese Kette der Geisterwelt auch dadurch verbunden sei, daß die höher stehenden und weniger gesunkenen Geister sich der unter ihnen weilenden, freundlich durch Hilfe und Belehrung annehmen, sie zu sich emporziehen und ihnen den Aufstieg in die

1) Aehnlich heißt es c. 10 (Migne 22. 269 D), daß der Satan ἐξέπεσε τῆς ὄντως ζωῆς διὰ τὸ ἐπίκτητον ἔχειν τὴν ἁγιότητα. — Τοιγαροῦν ἐκπεσὼν τῆς Μονάδος καὶ τὸ ἀγγελικὸν ἀπορρίψας ἀξίωμα . . . ὠνομάσθη διάβολος. — Vgl. dazu 264 D εἰ δὲ μὴ ἁπλοῦν ἐστι τὸ Πν. ἁγ. ἐξ οὐσίας καὶ ἁγισμοῦ συνέστηκε· τὸ δὲ τοιοῦτον σύνθετον. 261 c εἰ δὲ δοῦλόν ἐστι καὶ ἐπίκτητον ἔχει τὴν ἁγιότητα.

2) Der Satz ist wörtlich Cent. II 78 von Euagrios übernommen: ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ὅλον ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ ἐκ τῶν κάτω συνέστηκε. Das ist zugleich ein schöner Beweis für die Genauigkeit der Auszüge der Anathemata. Vgl. übrigens auch den interessanten Kommentar, der mit seinen Ausführungen über Engelklassen und Hierarchie zu Dionysius Areopagites hinüberführt.

oberen Regionen erleichtern. So verbindet sich I 6, 3 dieser Gedanke der Erziehung durch die höheren Mächte mit dem eben besprochenen von dem stufenmäßigen Aufstieg der Seelen: ut in primis alii, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus . . . . . reparati et restituti *eruditionibus* primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, ut sic per singula ad superiora provecti usque ad ea, quae sunt invisibilia et aeterna, perveniant, singulis videlicet quibusque caelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis. Oder I 6, 2 (p. 81. 27 ff.) Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti . . . sunt . . . . . sanctis beatisque ordinibus dispensandi subjecti sunt; quorum adjutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possunt (vgl. auch I 8, 1.) II 1, 2 (p. 108 c): dum aliae juvari indigent, aliae juvare possunt, aliae vero proficientibus certamina atque agones movere, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur. Ja einige hohe Engelmächte haben vielleicht nur deshalb die oberste göttliche Welt verlassen, um voll Sympathie den niedriger stehenden Wesen zu helfen: cum tamen aliqui ex his qui melioribus meritis sunt, ad exornandum mundi statum conpati reliquis et officium praebere inferioribus ordinentur (II 9, 7, p 171$_{15}$ vgl. II 9, 3, p. 167$_{9}$). — quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus . . . . ad haec inferiora deducti sunt, licet non volentes.

Dem stellen sich als Parallelen (neben der bereits oben notierten wörtlichen Entlehnung) folgende Sätze des Euagrios zur Seite. Allgemein lautet noch III 46: ὁ τῶν ἀγγέλλων πόνος ἐστὶν ἡ τῶν νοσουσῶν ψυχῶν ἐπιμέλεια τοῦ προσάγειν αὐτὰς πρὸς τὴν τῆς ὑγιείας τελείωσιν [1]). Aber ganz bestimmt erkennt man die gesamte Anschauung wieder in dem kurzen Satz III 65: πάντες ὅσοι ἐν τῷ κόσμῳ ἐμαθήτευσαν, τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κοινωνήσουσι τῆς δόξης αὐτῶν κατὰ τὸ τῆς αὐξήσεως μέτρον (vgl. V. 9). Klar tritt die Stufenleiter in der Geisterwelt heraus, wenn es V 4. 7 von den Erzengeln heißt, daß sie mit dem Dienst an den Engeln betraut seien, während den Engeln der Dienst an den ἅγιοι zusteht (vgl. V. 10 die Erwähnung der den ἀρχάγγελοι, wie es scheint, wiederum übergeordneten πρωτότοκοι). Daß die Engel je nach ihrem Wert verschiedene Teile der Welt zur Verwaltung überkommen haben, deutet Euagrios II 30 an: πάντων ὧν τὴν οἰκονομίαν (Frankenberg προστάτειαν) αἱ ἅγιαι δυνάμεις ὑπεδέξαντο καὶ τὴν σύνεσιν τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐπιγιγνώσκουσιν ἀλλ' οὐ πάντων ὧν γινώσκουσιν τὴν σύνεσιν καὶ τὴν οἰκονομίαν ἐδέξαντο. Besonders untersteht der Gnostiker der Erziehung der Engelmächte VI 35: ἐν τῇ θεωρίᾳ τῆς θεοῦ ἐντολῶν ἐργασίας αἱ ἅγιαι δυνάμεις καθαρίζουσι τε καὶ ἀπαθεῖς ἡμᾶς ποιοῦσιν· ἐν δὲ τῶν φύσεων θεωρίᾳ (φυσικῇ) καὶ τοῖς περὶ τὸν θεῖον λόγοις (θεολογία) ἀγνοίας ἡμᾶς ἐλευθεροῦσιν καὶ σοφοὺς καὶ γνωστικοὺς ἡμᾶς παριστᾶσιν (vgl. VI 86) [2]). —

§ 4. Es wurde bereits oben gesagt, daß Euagrios an den großen kosmologischen Phantasien über den Geisterfall und die hiedurch hervorgerufene

---

1) Vgl. noch V 10 die Deutung der νεφέλη πνευματική auf die φύσις λογικὴ ἀσώματος ἥτις ὑπὸ θεοῦ ποτίσαι τοὺς ἀκάκους πεπίστευται.

2) Hieran schließt sich in charakteristischer Weise die Anschauung an, daß der vollendete Gnostiker an den ihm anvertrauten Seelen das Werk der Engel treibe VI 88. 90. Dazu vgl. Origenes Selecta in Psalmos Lomm. XII 53, XIII 33. οἱ δίκαιοι φυτευθέντες ἐν τῇ γνώσει τοῦ κυρίου πολλοὺς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξανθήσουσιν ἀνθρώπους διὰ τῆς πνευματικῆς διδασκαλίας καρποφοροῦντες αὐτούς. XIII 164.

Entstehung der körperlichen Welt vorbeizugehen scheint. Ausführlich aber entwickelt er seine spekulative Anschauung über den Sündenfall des ersten Menschen und die ist durch und durch origenistisch.

Ich beginne hier mit der Darstellung des Euagrios, da dessen Aeußerungen hier in genügender Menge und Ausführlichkeit vorliegen, um die Zeichnung eines deutlichen Bildes zu ermöglichen. Die Auffassung des Euagrios vom Sündenfall hängt zunächst mit einer ausgeprägten Psychologie des Euagrios zusammen, deren charakteristischer Grundzug die scharfe Scheidung von νοῦς und ψυχή ist. Ich zitiere folgende Sätze I 81: δόξα τοῦ νοὸς ἡ πνευματικὴ γνῶσις, δόξα καὶ φῶς τῆς ψυχῆς ἡ ἀπάθεια (vgl. III 12. 16 die Definitionen von νοῦς τέλειος und ψυχὴ τελεία). II 56 ὁ νοῦς διδάσκει τὴν ψυχήν, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ σῶμα[1]). Prakt. 54 ὥσπερ ἐνεργοῦσα διὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ τῶν ἀσθενούντων μελῶν ἐπαισθάνεται οὕτως ἐνεργῶν ὁ νοῦς. — τὰς δυνάμεις ἐπιγινώσκει τὰς ἑαυτοῦ. II 29 ὥσπερ τὸ πῦρ δυνάμει κτᾶται τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὕτως ὁ νοῦς δυνάμει κτήσεται τὴν ψυχὴν παντάπασιν κεκραμένος αὐτῇ ἐν τῷ τῆς ἁγίας Τριάδος φωτί[2]).

Hierbei bleibt die Psychologie des Euagrios gewöhnlich stehen. Der Nus ist für ihn wirklich das höhere Element im Menschen. Es ist bezeichnend, wie selten er den eigentlichen supranaturalen Faktor des göttlichen πνεῦμα in diese Betrachtung einführt. Einmal tut er es ausführlich in dem Brief an die Melania 615 189 α β und hier erscheint neben dem πνεῦμα auch der Logos und daneben wird an der Unterscheidung von νοῦς und ψυχή festgehalten. So entsteht ein kompliziertes System: ὥσπερ τὸ σῶμα δηλοῖ περὶ τῆς ἐν αὐτῷ ψυχῆς διὰ τῶν πράξεων αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἡ ψυχὴ κηρύττει περὶ τοῦ νοὸς ὡς αὐτῆς κεφαλῆς διὰ τῶν κινήσεων αὐτῆς · οὕτως καὶ ὁ νοῦς σῶμα ὢν τοῦ τε πνεύματος καὶ τοῦ λόγου . . . δηλοῖ περὶ αὐτῶν. Ebenso heißt es 617. 190 a α: der Leib erkenne seine Natur nicht, die Seele erkenne die Natur des Leibes, aber nicht die eigne. Wenn sie es vermöge οὐκέτι ἐστὶ ψυχὴ ἀλλὰ νοῦς· καὶ ὁ νοῦς τῆς ἑαυτοῦ φύσεως οὐκ ἐπαισθάνεται εἰ μὴ διὰ λόγου τε καὶ πνεύματος αὐτοῦ ὄντων ψυχῆς[3]).

Mit dieser Terminologie arbeitet nun die Lehre des Euagrios vom Sündenfall. Ich schicke voraus, dass er diesen Vorgang gern mit dem geheimnisvollen Terminus κίνησις umschreibt. Der Sündenfall ist ihm die κίνησις, durch welche die kreatürliche Welt von der Einheit und Ruhe der göttlichen Wesenheit fortstrebt. Das ist wiederum ganz im Stil des Origenes gedacht, nur daß die κίνησις hier kein allgemeiner kosmologischer, sondern speziell anthropologischer Vorgang geworden ist. So heißt es bei ihm in I 49 ἡ μὲν Μονὰς ἰδίως οὐ κινεῖται, κινεῖται δὲ ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ νοός, ὃς ἐν τῇ ἀμελείᾳ[4]) αὐτοῦ ἀποστρέφει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' αὐτῆς. Daher I 51 ἡ κίνησίς ἐστιν αἰτία τῆς κακίας. Oder Euagrios fragt: τίς διενοήθη τ ὸ ν π ρ ῶ τ ο ν ἀ φ ω ρ ι σ μ ὸ ν και τίς ἔγνω τὴν π ρ ώ τ η ν κ ί ν η σ ι ν καὶ ὅπως οἱ λογικοὶ διὰ τῶν κόπων αὐτῶν ἐπαναστρέφουσιν πρὸς τὴν κληρονομίαν αὐτῶν. VI 20 wurden die Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes

1) Charakteristisch ist die Fortsetzung καὶ μόνος ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ τὸν τῆς γνώσεως ἄνθρωπον γινώσκει. Offenbar wird der ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ τῆς γνώσεως hier zu dem νοῦς in Parallele gestellt. Ihnen gegenüber stünden dann die Psychiker. Es ist beachtenswert, wie Euagrios hier an dem Terminus πνεῦμα vorübergeht.

2) Vgl. V 44 f. (νοῦς κεφαλὴ τῆς ψυχῆς) III 71. (Unterscheidung der ψυχὴ ζῶσα und des νοῦς (nicht πνεῦμα). IV 67, VI 55. 85 (s. u.) Mönchsspiegel 107 ἐν πραείᾳ ψυχῇ νοῦς καθαρός). IV 22 (τὰς τῆς ψυχῆς θηριώδεις ὁρμάς.)

3) Etwas weiter oben: ὁ δὲ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα σημεῖα (χαρακτῆρες?) τοῦ πατρὸς πᾶν συνιᾶσι καὶ πᾶν δηλοῦσι ὡς οὐκ ὄντες κτίσεις ἀλλ' εἰκὼν ἀκριβὴς καὶ ἀπαύγασμα ἀληθὲς τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.

4) Zu dem Terminus ἀμέλεια vgl. II 31, III 28 (ψ υ χ ὴ ἁμαρτωλός ἐστιν ὁ ν ο ῦ ς ὁ διὰ τὴν ἀ μ έ λ ε ι α ν αὐτοῦ τῆς τῆς ἁγίας Μονάδος θεωρίας ἐκπεσών.

vor und nach der κίνησις aufgezählt (vgl. VI 75). VI 36 wird gesagt, daß der Satan es gewesen sei, der die κίνησις begonnen habe. Nach VI 75 wird als Urheber der κίνησις der freie Wille genannt (τὸ αὐτεξούσιον).

Eine ausführliche und zusammenhängende Darstellung der Art und der Folgen dieser κίνησις, des Sündenfalls, finden wir dann in dem Brief an die Melania (Frankenberg 613 ff.). Durch den Sündenfall — das ist ebenfalls eine uns schon bekannte Gedankenreihe — hat der Nus die Einheit seines Wesens verloren. Er ist aus der Wesenheit der göttlichen Monas gefallen und in die Welt der „Zahl" eingegangen (s. o.): ἀριθμοὶ οἵ διὰ τὴν κίνησιν εἰς τὸν νοῦν ὑπεισῆλθον (Frankenberg 617). Genauer ist die Gespaltenheit des menschlichen Wesens in Nus, Seele und Leib eine Folge der κίνησις (617. 190 b α). Noch charakteristischer ist der Satz (Frankenberg 618) ἔστι δὲ ὅτε διὰ τὸ αὐτεξούσιον αὐτοῦ τῆς πρώτης αὐτοῦ καταστάσεως ἀποπεσὼν ὠνομάσθη ψυχὴ καὶ πάλιν κατολισθήσας ..... προσηγορεύθη σῶμα[1]), und so ist nun ein und dasselbe Wesen Leib, Seele und Nus διὰ τὰς μεταβολὰς τῶν αὐτοῦ προαιρέσεων. Euagrios lehrt also ganz deutlich eine Degradation des Nus zur Psyche und wiederum der Psyche zur leiblichen Wesenheit durch den Fall[2]). In etwas anderer Weise und strenger Anlehnung an platonische Psychologie wird das VI 85 auch so zum Ausdruck gebracht: εἰ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὸν θυμὸν ἐπικοινῶς (ὁμοίως) τοῖς θηρίοις κεκτήμεθα γνωστὸν ὅτι ἀρχῇ τῆς κτίσεως ταῦτα μεθ' ἡμῶν οὐκ ἔκτισται ἀλλὰ μετὰ τὴν κίνησιν εἰς τὴν λογικὴν ψυχὴν παρεισῆλθεν[3]).

Mühelos erkennen wir hier überall die Gedankenwelt und auch die Terminologie des Origenes wieder. Auch für Origenes ist der Fall der Geschöpfe eine κίνησις, wenn auch der Terminus zu fehlen scheint: voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit (II 9, 2 p. 165_{25}). Er redet von „animae ipsius ambigui fragilesque motus" (I 8, 4. 102, 6). — Auch bei ihm taucht das Schlagwort auf, daß der Mensch durch seine ἀμέλεια (s. o.) zu Fall gekommen sei[4]). Ich erinnere weiter daran, daß ein Logienpaar des Euagrios, dessen Sinn auf der terminologischen Unterscheidung von νοῦς und ψυχή beruht, sich uns als wörtliches Zitat aus Origenes erwiesen hat: κιθάρα ἐστὶν ψυχὴ πρακτική . . . . ψαλτήριόν ἐστι νοῦς καθαρός (VI 46. 48 s. o. S. 291).

Die Theorie von der Minderwertigkeit der menschlichen ψυχή, auf welcher die Gesamtauffassung des Euagrios ruht, entwickelt Origenes ferner ausführlich in seinem Kapitel περὶ ἀρχῶν II 8. Er weist hier nach, wie die ψυχή, die οὐσία φανταστικὴ καὶ ὁρμητική, den Menschen und den Tieren gemeinsam sei, wie niemals in der Schrift die Engel ψυχαί genannt werden und nur ausnahmsweise und uneigentlich von der Psyche Gottes einmal die Rede sei, während es mit

1) Vgl. Frankenberg 619 191 b α πρὸ τοῦ χωρίζειν τὴν ἁμαρτίαν ἀναμέσον τῶν νοῶν τῷ θεῷ . . . ἓν ἦσαν ἐν αὐτῷ ἄνευ μεταβολῆς· τῆς δὲ ἁμαρτίας αὐτῶν γινωσκομένης ἐχωρίσθησαν αὐτοῦ καὶ ἠλλοτριώθησαν αὐτοῦ καὶ τοῦ γεύματος αὐτοῦ καὶ τοῦ χρώματος ἐν τῷ κτᾶσθαι ἕνα ἕκαστον τὸ ἴδιον τοῦ σώματος.

2) In Verbindung damit stehen die Termini παχύτης, παχύς, die Euagrios gern mit Beziehung auf das leibliche Wesen der Menschen anwendet. Vgl. IV 46 ἡ τοῦ κόσμου τούτου παχύτης, II 68 σώματα παχέα, II 62 τότε καὶ ἡ τῶν σωμάτων παχύτης ἐκ μέσου ἀρθήσεται. Epist. bei Migne 32. 260 A παχυτέρα διδασκαλία (vgl. 256 B). Prakt. 29 παχυνθεὶς ὁ νοῦς. — Daß Euagrios auch hier vom Sprachgebrauch des Origenes abhängig ist, beweist der Umstand, daß Cent. IV 36, wo das στέαρ νοητόν auf die παχύτης unseres Nus gedeutet ist, wörtlich aus Orig. Sel. in Psalm. Lomm. XII 51 stammt. Vgl. die Spekulation des letzteren über die δερμάτινοι χιτῶνες (Koetschau περὶ ἀρχῶν p. 159 Anm.) und c. Celsum III 35.

3) Wieder etwas andere Wendungen für die Degradation des Nus finden wir Epist. bei Migne 32. 257 c ἐπειδὴ παχυνθεὶς ἡμῶν ὁ νοῦς τῷ χοΐ συνδεθῇ καὶ τῷ πηλῷ συμφύρεται. 260 A, 263 A ὁ νοῦς σαρκὶ συνδεθείς. — Prakt. 70 = Cent. VII 26: τὰ πάθη συνδεσμοῦντα αὐτὸν διὰ τῶν νοημάτων τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς. Vgl. VII 52. 56, IV 62. 70, V 57.

4) I 4, 1. 63_{27}. 64_{9}, II 9, 2. 165_{28}.

Christi ψυχή eine besondere Bewandtnis habe. Er beruft sich auf Pauli Schlagworte des ψυχικὸς ἄνθρωπος, des ψυχικὸν σῶμα. Er schließt aus I Ko 14 5 quod (Paulus) mentem magis quam animam spiritui sancto conjungit et sociat. Wenn (Luk 19 10) von der Rettung der ψυχή durch Jesus die Rede sei, so wendet er ein οὐκέτι μένει ψυχὴ ἡ σωθεῖσα ἡ ψυχή. Gerettet wird vom Menschen nur der höhere Bestand seines seelischen Wesens. Er weist darauf hin, daß Gott nach der Schrift Feuer sei und seine Engel Feuerflammen und daß da, wo von Abfall von der Gottheit die Rede sei, von der Erhaltung der Liebe die Rede sei. Und so gewinnt er von hier aus die Wendung, die direkt zu seiner Theorie vom Wesen des Sündenfalls hinüberleitet: requirendum est, ne forte et nomen animae [quod graece dicitur ψυχή] a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit (p. 157 14). Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans effecta vel nuncupata est anima. Dem entspricht ein Zitat, das uns Methodios in περὶ ἀναστάσεως aus Origenes (Genesiskommentar) erhalten hat: γυμνοὺς νόας[1]) πρὸ τῶν χιτώνων πάντῃ ἀφθάρτους καὶ ἀνεπιδέκτους θανάτου καὶ ῥεύσεως καὶ βρώσεως καὶ πόσεως καὶ ὕπνου τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν ἐδογμάτισεν εἶναι (Koetschau 161, Anm.).

Noch deutlicher ist die Zusammenfassung der origenistischen Lehre Koetschau 161 5: νοῦς i. e. mens corruens facta est anima", und in den Anathemata der 5. ökumenischen Synode (Koetschau 160 1): τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα καὶ ἐντεῦθεν ψυχὰς ἀνομασθέντα τιμωρίας χάριν σώμασι παχυτέροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐνδυθῆναι καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι. Wenn man hiermit die Darstellung des Sündenfalls in dem Brief des Euagrios an die Melania vergleicht, so sieht man, daß letzterer sich fast wörtlich an die Auffassung seines Meisters anlehnt. Es muß hier allerdings ein terminologischer Unterschied zwischen Origenes und Euagrios hervorgehoben werden. Um das höhere Wesen im Menschen zu charakterisieren, bedient sich Origenes gerne des biblischen und spezifisch supranaturalistischen Begriffes πνεῦμα, während Euagrios ganz wesentlich, so weit ich sehe, bei den Gegensätzen νοῦς und ψυχή stehen bleibt, d. h. Euagrios bevorzugt an diesem Punkt die philosophische Sprache und die anthropologischen Termini, während Origenes sich stärker beeinflußt durch den biblischen (paulinischen) resp. populären Sprachgebrauch und die supranaturale Auffassung zeigt. Das wird namentlich im folgenden in der Darstellung der Rückkehr des menschlichen Wesens zur göttlichen Einheit heraustreten. Ich notiere schon hier den Satz des Origenes aus den Anathemata (Koetschau 161 2): παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν ἐν πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχή. Aber Origenes handhabt eben doch die verschiedenen Betrachtungsweisen nebeneinander[2]), und περὶ ἀρχῶν II 10, 7 stellt er gelegentlich einer Exegese von Luk. 12 42–46 sogar die drei Auffassungen, die supranaturale (Gegensatz von anima und göttlichem spiritus), die anthropologische (Gegensatz des höheren und des niederen Wesensbestandes im Menschen) und die mythologische (das natürliche Wesen des Menschen und sein Engel) als gleichberechtigt nebeneinander. Euagrios hat seinem Lehrer wesentlich die anthropologische Gedankenreihe entlehnt.

1) Vgl. die Anathem. der 5. Synode 159 4 νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γεγονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος.

2) Vgl. oben S. 289 und z. B. gleich die Fortsetzung des eben zitierten Satzes 161 3 (ψυχὴ) οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ ... ὥστε ὅλον τοῦτο εἶναι νοῦς.

§ 5. An die Lehre vom Sündenfall schließt sich nun bei Euagrios wie bei Origenes die Anschauung von der Rückkehr der menschliche Seele zu ihrem ursprünglichen Sein. Wieder finden wir das deutlichste und ausführlichste Zeugnis in dem Melaniabrief 617. 190 a α καὶ ὥσπερ ἔσται [1]), ὅτι ταῦτα τὰ ὀνόματα καὶ οἱ ἀριθμοὶ ἐκ μέσου ἀρθήσονται τοῦ τε σώματος καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοὸς ἐν τῷ ἀνάγεσθαι εἰς τὴν τοῦ νοὸς κατάστασιν, οὕτως ἔσται ὅτι ὀνόματα καὶ ἀριθμοὶ [2]) ἐκ μέσου ἀρθήσονται τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς λογικῆς αὐτοῦ κτίσεως, ἥτις σῶμα αὐτοῦ ἐστιν (I Ko 15, 28). Euagrios hofft also auf eine Zeit, wo die Wiedervereinigung der Trinität mit der von ihr abgefallenen Kreatur stattfinden wird. Das wird dann geschehen, wenn auch die Einheit des jetzt gespaltenen menschlichen Wesens dadurch sich herstellen wird, daß dessen niedere Wesensbestandteile Seele und Leib in das Wesen des Nus aufgehoben (ἀνάγεσθαι) werden. Von dieser Zeit heißt es: αἴρονται δὲ ὀνόματα καὶ ἀριθμοί, οἳ διὰ τὴν κίνησιν ὑπεισῆλθον εἰς τὸν νοῦν. Wie das Meer die Flüsse in sich aufnimmt, so werden die Einzelwesen in die heilige Trias einmünden und mit ihm in unauflöslicher Einheit (ἕνωσις) und Vermischung (σύμμιξις) sein (619. 191 a α) [3]).

In ähnlichen geheimnisvollen Wendungen redet Origenes von der Ueberwindung der Gespaltenheit des menschlichen Wesens und dessen Vereinigung mit Gott (περὶ ἀρχῶν I 84) filii Dei vel hi, qui mortificantes membra sua, quae sunt super terram et transcendentes non solum c o r p o r e a m naturam verum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque motus adjunxerint se domino, facti ex integro spiritus. Sehr deutlich spricht auch die Stelle περὶ εὐχῆς 9, 2: καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἑπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη καὶ οὐ μόνον ἑπομένη τῷ πνεύματι ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη . . . πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται. [4]). Eine dritte Stelle zitiere ich, weil aus ihr noch einmal hervorgeht, welch eine Rolle bei Origenes der Gedanke von der Aufhebung aller Zahl im Jenseits spielt (Anathema XIV d. 5. Synode Hahn ³229): ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται τ ῶ ν ὑ π ο σ τ ά σ ε ω ν κ α ὶ τ ῶ ν ἀ ρ ι θ μ ῶ ν συναπαιρομένων τῶν σωμάτων · καὶ ὅτε τῇ γνώσει τῇ περὶ τῶν λογικῶν ἕπεται κόσμων τε φθορὰ καὶ σωμάτων ἀπόθεσις καὶ ὀ ν ο μ ά τ ω ν α ἵ ρ ε σ ι ς, τ α υ τ ό τ η ς ἔσται τῆς γνώσεως καθάπερ καὶ τῶν ὑποστάσεων καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένῃ ἀποκαταστάσει ἔσονται μόνοι γ υ μ ν ο ί.

Wir sahen eben an mehreren Beispielen [5]), wie Origenes in deren Zusammenhang, wie schon oben ausgeführt, gern den Terminus πνεῦμα an Stelle des Nus treten läßt. Er kann aber auch in diesem Zusammenhang von Nus reden (II 8, 3 p. 158 23): mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta redit in hoc ut sit mens.

1) Frankenberg 618 ἔσται ὅτι αἱ προαιρέσεις αὐτοῦ καὶ κινήσεις αἱ διαφοραὶ παράξουσι. καὶ ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ κτίσει ἑστήξει.

2) Vgl. Anathemata bei Koetschau I 159 4 νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γεγονέναι δ ί χ α π α ν τ ὸ ς ἀ ρ ι θ μ ο ῦ κ α ὶ ὀ ν ό μ α τ ο ς ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι.

3) Vgl. den Brief Migne 32. 260 B καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀριθμὸς τῇ τῆς Μονάδος ἐπιδημίᾳ und die dunklen in diesem Zusammenhang begreiflich werdenden Andeutungen Cent. I 7. 8, VII 7.

4) III 4. 3 p. 268 anima vero priusquam convertat se ad spiritum et unum efficiatur cum eo, . . . neque in bono statu videtur esse neque in malo, sed esse animali, ut ita dixerim, similis. Melius autem est ut, si fieri potest, adhaerens spiritui efficiatur spiritalis. — Interessant ist es zu sehen, wie sich von hier aus die Christologie des Origenes entwickelt. Jesus hatte eine anima, welche sich niemals aus dem Zusammenhang mit ihrer höheren Wesenheit trennte: illa anima . . . ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei . . . inhaerens utpote sapientiae et verbo dei . . . et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, f a c t a e s t c u m i p s o p r i n c i p a l i t e r u n u s s p i r i t u s.

5) Vgl. noch in Joann. XXX 218 (Unterschied zwischen ψυχή und πνεῦμα).

(161 7) νοῦς i. e. mens corruens facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet. Nach Selecta in Jerem. ed Lomm. XIV 437 wird dieses Endziel des menschlichen Lebens schon im Diesseits durch das anachoretische — beschauliche Leben erreicht. Wer in einem solchen Leben sein Dasein führt, kann wahrhaft sagen: „κατὰ μόνας ἐκαθήμην“, d. h. μόνος κάθηται τὸ μὴ τῷ τῶν παθῶν παρενοχλούμενος πλήθει, ἀλλ' εἰς νοῦν ὅλος καὶ τὸ ἓν ἀναχωρήσας τὸ ἐν αὐτῷ.

Origenes läßt nun diese ganze Entwicklung nach abwärts und nach aufwärts (unter Berührung mit platonischen und stoischen Gedankenreihen) sich in unendlich vielen Zeitläuften oder Welten vollziehen, so daß sich ihm jedesmal der Zustand der Geisterwelt in einem Aeon als Folge und Frucht der Taten und Arbeiten der Geister darstellt. Diese gefährliche, die spezifische Bedeutung der in Jesus vollzogenen Erlösung unterbindende, dem gewaltigen Ernst urchristlicher Eschatologie nicht gerecht werdende Anschauung scheint Euagrios im allgemeinen gemieden zu haben. Möglicherweise aber finden wir doch hier und da einige Andeutungen, die auf diese Lehre hinweisen. Euagrios redet nämlich gerne von der γνῶσις τῶν αἰώνων, die dem Gnostiker offenbar werde. So kehrt dieses Schlagwort namentlich in den Briefen wieder: πλήρωμα δὲ Χριστοῦ ἐστιν πνευματικὴ γνῶσις τῶν αἰώνων τῶν τε γεγονότων καὶ τῶν μελλόντων[1]) μετὰ ἀληθινῆς τῆς ἁγίας Τριάδος πίστεως (Frankenberg 611. Br. 61), — γνῶσις θεωρίας τῶν αἰώνων (Frankenberg κόσμων) τῶν τε γεγονότων καὶ τῶν μελλόντων, τῶν μὲν γεγονότων διὰ πίστεως, τῶν δὲ μελλόντων διὰ καθαρότητος καρδίας (Frankenberg 575. Br. 14)[2]). Prakt. 69 φύσιν μὲν λογικὴν ὑπὸ κακίας θανατωθεῖσαν ἐγείρει Χριστὸς διὰ τῆς θεωρίας πάντων τῶν αἰώνων[3]). Cent. I 70 steht die σύνεσις τῶν αἰώνων als „vierte“ (s. u.) Erkenntnis hinter der γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος (1), τῶν ἀσωμάτων (2), τῶν σωματικῶν (3). Sollte Euagrios hier nicht überall an die geheimnisvolle Lehre von den sich aufeinander folgenden Weltläufen gedacht haben? Natürlich könnte in diesem Zusammenhang in engerem Anschluß an griechische Terminologie auch das Wort κόσμοι gestanden haben. Die syrischen Texte geben hier keine Möglichkeit der Unterscheidung. Sichergestellt ist der letztere Terminus durch Mönchsspiegel 135: κόσμων θεωρίαι πλατύνουσι τὴν καρδίαν[4]).

§ 6. Es mag endlich noch darauf hingewiesen werden, daß Euagrios im Zusammenhang mit dieser Auffassung von der Höhe und Lauterkeit aller geistigen Wesenheiten und besonders des menschlichen Wesens eine optimistische monistische Grundstimmung zeigt, die er mit Origenes und den Alexandrinern wie überhaupt den morgenländischen Theologen teilt. Die Sünde und alles Uebel ist eben doch nur ein Akzidenz im großen Weltgeschehen, hervorgegangen aus der Freiheit des Willens, die Güte der „Natur“ bleibt trotz allem unangetastet; das Böse ist zum Verschwinden bestimmt.[5]) Nubila est, transibit. Diese Anschauung kommt bei Euagrios besonders stark und kräftig zum Ausdruck. Am zusammenhängendsten hat er sie an den verwandten (identischen) Stellen Cent. I 39. 40. Prakt. 65. Ber. 18. Fr. 579; 43 Fr. 595; 59 Fr. 609

1) Vgl. Origenes Selecta in Psalmos Lomm. XIII 43 und 44: κληρονομία φύσεως λογικῆς ἐστιν ἡ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ τῶν γενησομένων αἰώνων, κληρονομία δὲ Χριστοῦ ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.

2) Vgl. auch Br. 56 Frankenberg 605. 183 a β αἰῶνας τούς τε γενομένους καὶ τοὺς ἐσομένους.

3) Eine wörtliche Parallele Cent. VII 24. Hier ist also sicher gegen Frankenberg αἰώνων statt κόσμων zu übersetzen.

4) Vgl. Cent. VII 52, wo von der πνευματικὴ θεωρία die Rede ist, welche die menschliche Seele an sich zieht τῇ τῶν κόσμων (s. o. Frankenberg αἰώνων?) γλυκύτητι.

5) Vgl. z. B. Origenes an der oben zitierten Stelle quod ex colore illo naturali et divino refrixisse videatur.

vorgetragen. Während dem Guten in uns nur zwei Kräfte entgegenwirken, die Kräfte der Dämonen und die προαίρεσις unseres eigenen Willens, so stehen dem Bösen drei Grundkräfte entgegen: der Beistand der Engel, die προαίρεσις unseres Willens zum Guten und die Güte unserer Natur. ἐκ τῆς φύσεως οὐδεὶς ἐξέρχεται λογισμὸς πονηρός, οὐ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς γεγόναμεν πονηροί, εἴπερ καλὸν σπέρμα ἔσπειρεν ὁ κύριος ἐν τῷ ἰδίῳ ἀγρῷ . . . ἦν γὰρ ὅτι οὐκ ἦν ἡ κακία, καὶ ἔσται ὅτι οὐκ ἔσται[1] · ἀνεξάλειπτα γὰρ τὰ σπέρματα τῆς ἀρετῆς. Noch im Hades hat der Reiche sich seiner Brüder erbarmt: τὸ δὲ ἐλεεῖν σπέρμα τυγχάνει τὸ κάλλιστον τῆς ἀρετῆς. Ganz analog heißt es Cent. I 41 (vgl. II 8; I 59): εἰ ὁ θάνατος δεύτερος τῆς ζωῆς καὶ ἡ νόσος δευτέρα τῆς ὑγιείας, δῆλον ὅτι καὶ ἡ κακία δευτέρα τῆς ἀρετῆς. θάνατος γὰρ καὶ νόσος τῆς ψυχῆς ἐστιν ἡ κακία. ἡ δὲ ἀρετὴ καὶ τῆς μεσότητος (Umschreibbar für das empirische menschliche Wesen) ἀρχαιοτέρα ἐστίν. — Drei Arten des menschlichen Lebens gibt es, das natürliche, das, welches über die Natur ist (das mönchische), und das welcher wider die Natur ist. Die beiden ersten sind nach Gottes Willen, das dritte stammt aus der ἀμέλεια des menschlichen Willens (I 21)[2]. Eine vollendete Seele ist daher diejenige ἧς ἡ παθητικὴ δύναμις κατὰ φύσιν[3]) ἐνεργεῖ.

II.

§ 7. Wenn Euagrios in etwas gegenüber Origenes original ist, so ist er es auf dem Boden der praktischen Frömmigkeit. Zum wenigsten darin, daß die Wendung ins Subjektive eine ganz andere Rolle spielt als bei seinem Meister. Ihm sind die Spekulationen über das Weltganze, über die Gottheit, das Verhältnis der drei Personen in der Trias und der zwei Naturen in Christus verhältnismäßig gleichgültig. Er benutzt das ganze Weltbild wieder und wieder, um daran seine Lieblingsgedanken, das stufenweise Erheben der menschlichen Seele zu demonstrieren. Der alte „gnostische" Lieblingsgedanke von dem Aufstieg der menschlichen Seele zur himmlischen Heimat ist auch der seine. Nur daß bei ihm alles schon vergeistigt und spiritualisiert erscheint; die verschiedenen Himmelsetagen sich bei ihm in verschiedene Stufen fortschreitender Erkenntnis verwandeln, und nur dann und wann die ursprüngliche räumliche Auffassung der Gnosis bei ihm durchschimmert, wenn er z. B. von τόποι τῆς γνώσεως redet. Auch war ja schon seine theoretische Anschauung überall auf das Praktische zugeschnitten, ich erinnere an die starke Betonung der praktisch-pädagogischen Bedeutung der Engelmächte für die zur himmlischen Heimat sich erhebende Seele.

Vor allem steht seine Anschauung vom Sündenfall und seine darauf beruhende Lehre vom Wesen des gefallenen Menschen in unmittelbarem Zusammenhang mit den Zielen und Aufgaben, welche er der praktischen Frömmigkeit stellt.

---

1) Origenes Selecta in Psalmos Lomm. XIII 139 διὸ τὸ τὴν κακίαν εἶναι ἐν τῷ μεταξὺ οὔτε ἐν τῇ ἀρχῇ, οὔτε ἐν τῷ τέλει ὑπάρχουσα.

2) Sehr stark betont Euagrios, daß der menschliche freie Wille und nicht etwa die Naturbestimmtheit seines Leibes Schuld an der Sünde trägt: III 53. 54. 59. IV 60. 62. Dieser Gesichtspunkt verträgt sich übrigens durchaus mit der auch von Euagrios festgehaltenen starken Betonung von der Minderwertigkeit des Leibes innerhalb des menschlichen Wesens. Sitz und Ursprung der Sünde ist eben doch nicht der Leib, sondern der freie Wille. Etwaige Polemik gegen Origenes darf man hier nicht suchen. Vgl. noch die charakteristische Stelle. ἀγαθά τε καὶ κακὰ τὰ καταχρηστικῶς (so gegen Frankenberg) νομιζόμενα τὰ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ ἐκτὸς αὐτῆς εὑρίσκεται. τὰ δὲ ἀληθῶς κακὰ ἐκτὸς αὐτῆς οὐχ οἷόν τε εὑρεθῆναι.

3) Vgl. Prakt. 58 κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ λογικὴ ψυχή, ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἐργάζεται. Prakt. 14 über den naturgemäßen Zorn (gegen die Dämonen) Cent. III 59 über den guten und schlechten Gebrauch des θυμικόν und ἐπιθυμητικόν. Vgl. die Betrachtung über die ὀργή bei Diadochos.

Durch den Sündenfall, hieß es oben, hat der Mensch die Einheit seines Wesens verloren. Sein ursprüngliches Wesen, das reiner Nus, γυμνὸς νοῦς war, hat sich verschlechtert und vergröbert, der Mensch ist ψυχὴ und σῶμα geworden, die ursprüngliche Klarheit seines Wesens hat sich getrübt. Daraus ergibt sich eine doppelte Aufgabe des Christenlebens, der Mensch soll das niedere Wesen überwinden und zu ursprünglicher Einheit zurückführen, das geschieht durch die πρακτική, er soll aber vor allem aus dem Zustand der ἀγνωσία in den der Gnosis zurückkehren, das geschieht durch die θεωρητική. —

πρακτική und θεωρητική umfassen die neuen Grundaufgaben des christlichen Lebens. Euagrios kann das in direkter Anlehnung an platonisierende Psychologie auch einmal etwas anders ausdrücken (Prakt. 6): νοῦν μὲν πλανώμενον ἵστησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή (= θεωρητική). ἐπιθυμίαν δὲ φλεγομένην μαραίνει πεῖνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις, θυμὸν δὲ καταπαύει κυκώμενον ψαλμῳδία καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος (πρακτική)[1]. Er scheint auch hier ältern Autoritäten zu folgen. Wenigstens zitiert er selbst ein ganz ähnlich lautendes Logion des Serapion von Thmuis: ὁ νοῦς μὲν πεπτοκὼς πνευματικὴν γνῶσιν τελείως καθαίρεται, ἀγάπη τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει, πονηρὰς δὲ ἐπιθυμίας ἐπιῤῥεούσας ἵστησι ἐγκράτεια.

Aber für gewöhnlich bleibt Euagrios bei den beiden großen Forderungen der πρακτική und θεωρητική stehen. Es ist fast überflüssig, hier auf einzelnes einzugehen. Ich zitiere eine Reihe von Stellen aus den Centurien, an denen Frankenberg mit seiner Uebersetzung mir die Euagrianische Terminologie nicht richtig wiedergegeben zu haben scheint. VII 16 ἄνθρωπος πρακτικὸς[2] (Frankenberg ἐργάτης) ὁ τοῖς παρὰ θεοῦ δεδομένοις δικαίως χρώμενος[3]. VII 41 u. 42 tritt einer Definition des πρακτικός (Frankenberg ἐργάτης) eine solche des θεωρητικός zur Seite.

Sehr häufig werden übrigens auch die Begriffe θεωρία, θεωρητικός durch die andern γνῶσις, γνωστικός ersetzt. VII 35 f. treten sich (in derselben Weise, wie eben der πρακτικός und der θεωρητικός) der γνωστικός und der πρακτικός (Frankenberg ἐργάτης) gegenüber. Ebenso heißt es im Gnostikos 104: οἱ πρακτικοὶ[4] καὶ οἱ γνωστικοὶ συνιᾶσι τοὺς τῶν πραγμάτων λόγους, τὰ δὲ τῆς γνώσεως ζητήματα ὁρῶσιν οἱ γνωστικοί. V 65 πρακτικός (ἐργάτης Frankenberg) ἐστι πράσσων (Frankenberg ἐργαζόμενος) μετὰ διακρίσεως, γνωστικὸς δέ ἐστι βοηθὸς τῆς σοφίας. VI 15 πόδες Χριστοῦ εἰσι πρᾶξίς[5] τε καὶ θεωρία. Gnostikos 132: εἰ ἡ πρακτικὴ[6] μετὰ τῆς γνώσεως συνυπάρχει, τοὺς αὐτὴν κεκτημένους διδάσκει ταπεινοφροσύνην.

---

1) Vgl. die ähnlichen Wendungen Cent. II 28, II 57, III 35, Prakt. 63 und II 26—62.

2) Im Syrischen steht hier durchweg ܦܘܠܚܢܐ (ܦܠܚܐ) Eine verwandte Wendung findet sich VII 49 ܓܒܪܐ ܕܦܘܠܚܢܐ. Frankenberg übersetzt ἀνὴρ ποιητής, ich möchte πονικός vorschlagen.

3) So möchte ich auch VII 11, 17 νοῦς πρακτικός, II 6 ψυχὴ πρακτική vermuten. I 11 ist von σώματα πνευματικά (der vollendeten Gnostiker) und σώματα πρακτικά (Frankenberg ἐργάται?) die Rede. Das Recht der Uebersetzung erweist sich durch Vergleich von Origenes Lomm. IX 392 κρίσις ἐστὶ δικαίων μὲν ἡ ἀπὸ πρακτικοῦ σώματος ἐπὶ ἀγγελικὰ (= πνευματικά) μετάβασις.

4) Hier übersetzt auch Frankenberg das ܡܣܥܪ̈ܝ ܡܣܥܪ̈ܢܐ mit πρακτικοί.

5) So wenn auch zweifelnd Frankenberg im Syrischen ܦܘܠܚܢܐ

6) Uebersetzung Frankenberg vom syrischen: ܡܟܝܟܘܬܐ ܕܥܒ̈ܕܐ

IV 63 ἐφὼδ πνευματικόν ἐστιν γνῶσις πνευματικὴ ἥτις παρακαλεῖ τοὺς πρακτικούς (Frankenberg ἐργάτας)[1]).

Doch ich breche hier vorläufig ab und verweise im voraus auf die unten zu besprechenden Stellen, an denen uns die genauere euagrianische Einteilung in πρακτική, φυσική, θεολογία begegnen wird, wie denn auch die Gleichstellung von θεωρία und γνῶσις noch einer genaueren Darlegung bedarf. Aber darauf mag jetzt schon mit allem Nachdruck hingewiesen werden, daß Euagrios auch diese beiden großen Schlagworte dem Origenes entlehnt hat. Ich zitiere nur einige wenige Stellen aus den Selecta in Psalmos, die sich beliebig vermehren ließen: Lomm. XII 6: τέμνεται δὲ ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις εἰς πρᾶξιν καὶ θεωρίαν . . . πρὸ τῆς θεωρίας ἡ πρᾶξις. XII 41: πρακτικὸς καὶ θεωρητικὸς βίος. XII 67: καταρτίζονταί τινος οἱ πόδες ὡσεὶ ἐλάφου διὰ τῆς πρακτικῆς, ὑψοῦνται δὲ διὰ τῆς θεωρίας (ὁ χαλκὸς σύμβολόν ἐστι πρακτικῆς). XII 81: διὰ τῆς πρακτικῆς εὑρίσκομεν θεόν, διὰ δὲ γνώσεως εὑρισκόμεθα παρ' αὐτοῦ. XII 136: διὰ τῆς πρακτικῆς ῥύεταί τινα ὁ κύριος, διὰ τῆς γνώσεως τρέφει[2]). XII 321: διὰ μὲν τῆς πρακτικῆς τοὺς ἐχθροὺς κερατίζει (sc. ὁ νοῦς), διὰ δὲ τῆς γνώσεως τοὺς ἐπανισταμένους ἐξουδενεῖ. XIII 122: μόνη γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ πέφυκε λύειν τὸν κάματον τῆς πρακτικῆς. XIII 131: οἱ μὲν θεωρητικοὶ ἐν οἴκῳ θεοῦ εἰσιν, οἱ δὲ πρακτικοὶ ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν[3]).

§ 8. Wir verweilen zunächst noch ein wenig bei dem, was Euagrios πρακτική nennt. Das ausgesprochene Endziel der πρακτική ist bei Euagrios die ἀπάθεια. Mönchsspiegel 3: θρόνος ἀπαθείας ψυχὴ[4]) πρακτική. 120: σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί, ὁ δὲ ἐσθίων αὐτὰς γενήσεται ἀπαθής. Prakt. 53 ἀπάθεια δέ ἐστιν ἄνθος τῆς πρακτικῆς. Prakt. 64 ἔνδυμά ἐστι γαμικὸν ἀπάθεια ψυχῆς λογικῆς. Offen ist damit ausgesprochen, daß ein derartiger Zustand der Vollendung wirklich für den Mönch ein erreichbares Ziel und nicht nur ein uferloses Ideal sei[5]). Der Mönch soll gedenken πῶς ἐμπαθὴς ὢν ἐλέει Χριστοῦ πρὸς τὴν ἀπάθειαν μεταβέβηκας καὶ πῶς πάλιν ἐξῆλθες τοῦ κόσμου (Prakt. 22). Er soll dem Demiurg dankbar sein, daß er in diesem Leibe τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν erworben habe (Prakt. 34). Der Mönch ist der neue Mensch ἐν ᾧ οὐκ ἔνι διὰ τὴν ἀπάθειαν ἄρσεν καὶ θῆλυ (Prakt. 63)[6]). Er erlebt in der ἀπάθεια die Auferstehung schon in diesem Leben: μικρὰ τῆς ψυχῆς ἀνάστασίς ἐστι μετάθεσις· ἐκ τῆς ἀπαθείας εἰς τὴν τῆς ἀπαθείας μετάστασιν Cent. V. 22. Das Leben eines solchen Vollendeten steht jenseits aller Mühe und Arbeit[7]): ὁ τέλειος οὐκ ἐγκρατεύεται καὶ ὁ ἀπαθὴς οὐχ ὑπομένει Prakt. 40[8]).

1) Origenes Lomm. XIII 122 ἡ γνῶσις τρέφει τὴν ψυχὴν τοὺς τῆς πρακτικῆς αὐτὴν λόγους διδάσκουσα.

2) Vgl. Euagrios Prakt. II 56 καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγιείαν ἐροῦμεν ψυχῆς, τροφὴν δὲ τὴν γνῶσιν.

3) XI 392 (s. o.) XII 49. 71. 108. 326. 341. XIII 23. 62. 75. 98 (ἐργάται τῆς ἀρετῆς) 130.

4) Man beachte, wie in der Terminologie des Euagrios gerade die ψυχή (nicht der Nus) in Verbindung mit der ἀπάθεια gebracht wird. Das ist nach allem Gesagten verständlich. I 81 δόξα καὶ φῶς τοῦ νοὸς ἡ πνευματικὴ γνῶσις, δόξα δὲ καὶ φῶς τῆς ψυχῆς ἡ ἀπάθεια.

5) Hier setzt die bekannte Polemik des Hieronymus gegen E. ein. Brief an Ctesiphon: E. qui scribit ad virgines, scribit ad monachos, scribit ad eam cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras. Brief an Melania: edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας, quam nos impassibilitatem . . . possumus dicere, quando numquam animus ullo perturbationis vitio commovetur et ut simpliciter dicam, vel saxum vel Deus est.

6) Die zweite Hauptsünde (neben der πορνεία), von der die ἀπάθεια befreit, ist die ὀργή Gnostikos 107 f. 112. 147. (129, 130). Deshalb heißt es Mönchsspiegel 99 ἐκ πραότητος τίκτεται γνῶσις.

7) S. o. Origenes Lomm. XIII 122: μόνη γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ πέφυκε λύειν τὸν κάματον τῆς πρακτικῆς.

8) Vgl. etwa noch Prakt. II 56. 58. 60 (τελεία und ἀτελὴς ἀπάθεια). Gnostikos 140. Mönchsspiegel 6. 66. 68. 105 u. o. V 38 (ἀπάθεια-ἀλήθεια) V 64, ἔσοπτρον ἀμίαντον — ἡ ψυχὴ ἡ ἀπαθής V 86, VI 35, VII 2. 3.

Und auch hier wieder schimmert der Einfluß des Origenes hindurch. Man vergleiche aus den Selecta in Psalmos Lomm. XI 380 μακαριότης ψυχῆς ἀπάθεια μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς. XIII 152 δικαίων δὲ μακαριότης ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως θεοῦ. Sehr charakteristisch für die Sprache der Mönchsmystik ist es dann, daß diese Tugend der ἀπάθεια entweder mit der der ἀγάπη (πνευματική, τελεία) gleichgesetzt oder als ihre Vorstufe betrachtet wird. Denn ἀγάπη ist für den Mönchsmystiker, wie übrigens weithin in der christlichen frommen Sprache — es empfiehlt sich hier ein Studium des Sprachgebrauches des Clemens Alexandrinus — in weiter Linie nicht etwa Nächstenliebe, sondern die Gottesliebe, von der das Herz des Mystikers so erfüllt ist, daß demgegenüber die Nächstenliebe gar keine Rolle spielt, ja geradezu als ein Hemmnis der Gottesliebe empfunden wird. Nur mit dieser Gottesliebe hat die ἀπάθεια innere Verwandtschaft. Zugleich bildet dann diese ἀγάπη πνευματικὴ den Uebergang von der πρακτική zur Gnosis oder θεωρητική. Ich stelle auch hier eine Reihe von Sätzen des Euagrios zusammen: Prakt. 35 πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπη (γνώσεως δὲ θεολογία). Mönchsspiegel 67 πρὸ ἀγάπης ἡγεῖται ἀπάθεια, πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπη. Einleitung zum Praktikon: ἀπάθεια ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη· ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς. Prakt. 53 ἀπαθείας ἔκγονον ἡ ἀγάπη (ἀπάθεια δέ ἐστιν ἄνθος τῆς πρακτικῆς). Cent. I 86 ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς λογικῆς ψυχῆς κατάστασις, καθ' ἣν ἀδύνατον ἀγαπᾶν τι τοῦ κόσμου τούτου μᾶλλον ἢ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν. Prakt. 24 τὰ μὲν τοῦ σώματος πάθη περικόπτει ἐγκράτεια, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἀγάπη πνευματική [1]).

Das kann die von Euagrios weiter gegebene Mystik auch noch auf mannigfache andere Weise ausdrücken. Vor allem spielt hier der Begriff der καθαρότης, des καθαρὸς νοῦς eine Hauptrolle.

Nur wer durch die πρακτική in der ἀπάθεια seinen Geist gereinigt hat, kann und darf sich der Gnosis zuwenden. IV 70 (es gibt solche) οἵ διὰ τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα καὶ ἄνευ τούτου τοῦ σώματος εἰς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν βλέπειν οἷοί τε εἰσιν. IV 90 τὴν παιδείαν (profane Bildung u. a.) καὶ οἱ ἀκάθαρτοι κτᾶσθαι ἔχουσιν, ἡ δὲ θεωρία μόνον ἐν τοῖς καθαροῖς. VI 34 διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν θρησκείας (ἐργασίας?) ἐνδύει ἡμᾶς ὁ θεὸς τὴν τῆς καθαρότητος αὐτοῦ σφραγῖδα. VII 45 θυσιαστήρια θεοῦ ἐστι νοῦς καθαρὸς τῇ τοῦ κόσμου συστήματος μνήμῃ οὐ κινούμενος ὥστε ταράττεσθαι (vgl. VI 48 νοῦς καθαρὸς ὑπὸ γνώσεως πνευματικῆς κινουμένη). V 52 τὰ μὲν σώματα ὁρᾶν ζητοῦντες νοὸς καθαροῦ χρείαν ἔχομεν, τὰ δὲ ἀσώματα καθαρότητος περισσευούσης, μᾶλλον δὲ παρὰ πολὺ ἐὰν ἐπιβαλώμεθα τοῦ ὁρᾶν τὴν ἁγίαν Τριάδα. V 66: ἀδύνατον τὸν νοῦν πνευματικῆς γνώσεως μετέχειν, πρὶν ἢ τὸ τῆς ψυχῆς παθητικὸν ἰάσασθαι [2]). Nur die reine Seele ist ein von den weltlichen Dingen unbefleckter Spiegel, der die Strahlen der göttlichen Erkenntnis in sich aufzunehmen befähigt ist. Diesen Zustand des Nus in der ἀπάθεια bezeichnet Euagrios gerne auch mit dem Schlagwort γυμνότης (Freiheit vor den niederen Kräften der Seele und des Leibes). III 69 πρώτη θεωρία γυμνοῦ νοὸς χρείαν ἔχει (III 6). Br. 58 ἡ οὐσιώδης γνῶσις τε καὶ νοῒ παθῶν γυμνῷ ἀποκαλυπτομένη. III 70 γυμνοῦ νοός ἐστι τὸ λέγειν, τίς ἐστιν ἡ φύσις τοῦ θεοῦ; [3]).

---

1) Cent. III 58 (ἀγάπη πνευματική) IV 25. 50.

2) Vgl. Sendschreiben Mi. 32. 257 C, wo es vom Nus heißt: ἵν' οὕτω κατὰ μικρὸν αὐξηθεὶς ἰσχύσῃ καὶ αὐτὴ γυμνῇ προσελθεῖν τῇ θεότητι. — Die Schlagworte von dem γυμνωθῆναι und ἐξαπλωθῆναι des Nus lassen sich bis auf die philosophische Mystik zurückführen.

3) Vergleiche etwa noch III 5, V 39. 57. 90, VI 67, VII 6. In den Briefen Frankenbergs 559. 156 b a. 595. 615. 189 α β. Die reinigende Kraft der Gnosis selbst V 76 u. ö.

Um den seligen Zustand des καθαρὸς νοῦς zu schildern, bedient Euagrios sich gern des Terminus κατάστασις (τῆς ψυχῆς, τοῦ νοός), εἰρήνη, γαλήνη, ἡσυχία.. V 39 ἡ εἰρήνη κατάστασις[1]) ἀπαθείας τῆς λογικῆς φύσεως. Prakt. II 57 δύο τῆς ψυχῆς εἰρηνικαὶ καταστάσεις εἰσίν. (Prakt. 52 εἰρηνικὴ κατάστασις.) Cent. VII 3 ἀπάθειά ἐστι κατάστασις γαλήνη[2]) λογικῆς ψυχῆς ἔκ τε ταπεινότητος καὶ σωφροσύνης συνεστῶσα. III 17 ist von drei verschiedenen Zuständen der κατάστασις die Rede; von den höheren Stufen der κατάστασις, die der Gnostiker in der Ekstase erlebt, wird weiter unten noch geredet werden. Von der untersten Stufe der κατάστασις heißt es hier: οἱ δὲ ἐν ταῖς τῆς ἀρετῆς ἀναστροφαῖς καθεστῶτες ἐν τῇ τῆς καθαρότητος καταστάσει εἰσὶ καὶ τρίτοι τῇ τάξει ὀνομάζονται[3]). Seltener scheinen bei Euagrios die sonst in der Mönchsmystik eine große Rolle spielenden Begriffe γαλήνη, ἡσυχία, ἠρεμία zu sein. IV 44: σάββατόν ἐστιν ἡσυχία (γαλήνη?)[4]) ψυχῆς λογικῆς. Brief Frankenberg 555. 159 α β: γαληνός ... εἰρηνικός ... πραΰς ... ἡσύχιος. Rer. Monach. Rat. c. 3: βούλει τὸν μονήρη βίον ... ἀναλαβεῖν καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια. Cent. I 65: ἡ τῆς ἁγίας Τριάδος θεωρία εἰρήνη καὶ ἡσυχία ἄῤῥητος.

§ 9. Auf dem Wege der ἀπάθεια, der καθαρότης τῆς ψυχῆς, der ἀγάπη πνευματική, der κατάστασις τῆς ψυχῆς erhebt sich nun der Fromme in die Welt der θεωρία oder der Gnosis.

Da ist zunächst wohl zu beachten, daß Euagrios diese γνῶσις oder θεωρία scharf und bestimmt abhebt von aller weltlichen Wissenschaft. Obwohl diese sich dem Inhalt nach zum Teil mit jener deckt (s. u. das über φυσικὴ θεωρία zu Bemerkende), unterscheiden sich beide wesentlich durch ihre Form und durch die Art, wie man sie sich erwirbt. Das wird schon zur Hälfte durch den oben zitierten Satz IV 90 deutlich: τὴν γὰρ παιδείαν καὶ οἱ ἀκάθαρτοι κτᾶσθαι ἔχουσιν ἡ δὲ θεωρία μόνον ἐν τοῖς καθαροῖς. Die καθαρότης ist der Weg, auf dem einzig und allein die θεωρία und γνῶσις erworben wird. Ebenso heißt es IV 6: τῆς γνώσεως τὸ μὲν γινώσκεται τοῖς καθαροῖς, τὸ δὲ τοῖς οὐ καθαροῖς· ἡ μὲν γινωσκομένη τοῖς καθαροῖς γνῶσις πνευματικὴ λέγεται, τὴν δὲ τοῖς δευτέροις τυχοῦσαν γνῶσιν κοινὴν τῆς φύσεως[5]) (vgl. V 90 und den Kommentar dazu). Eine andere interessante begriffliche Distinktion findet sich VI 2 ἡ τούτου τοῦ κόσμου θεωρία διπλασία ἐστίν, ἡ μὲν πραγματική, ἡ δὲ πνευματική. καὶ πρὸς μὲν τὴν πρώτην προσέρχονται καὶ ἄνδρες ἀσεβεῖς, πρὸς δὲ τὴν δευτέραν μόνοι ἅγιοι ἐγγίζουσι. Wieder etwas anders heißt es Gnost. 107: ἡ ἔκτοθεν ἡμῖν συμβαίνουσα γνῶσις[6]) (das ist also die aus den Sachen stammende γνῶσις

---

1) Frankenberg hat mit Recht im syrischen ܬܘܩܢܐ den griechischen Terminus an zahlreichen Stellen der Centurien wieder erkannt. Hier und da kommt freilich auch der Terminus ἕξις in Betracht.

2) So übersetzt Frankenberg: ܬܘܩܢܐ ܫܠܝܬܐ

3) Vgl. IV. 56 κατάστασις περισσεύουσα τῆς λογικῆς ψυχῆς V 53, VI 21 ἀρετὴ λογικῆς ψυχῆς κατάστασις.

4) Doppelübersetzung nach Frankenberg.

5) Die κοινὴ τῆς φύσεως γνῶσις ist etwa die ἐπιστήμη (παιδεία).

6) Die Quelle dieses Satzes gibt Euagrios selbst Gnost. 147 an, wo er ein Wort des Basileios zitiert: τὴν μὲν ἀπ' ἀνθρώπων ἐπισυμβαίνουσαν γνῶσιν προσευχῆς μελετὴ καὶ γυμνασία κρείσσω ποιεῖ, τὴν δὲ ἐκ θεοῦ χάριτος ἐγγινομένην δικαιοσύνη καὶ ἀοργησία (s. o.) καὶ ἔλεος. Vgl. auch Cent. V 79. Besonders lehrreich ist hier übrigens die, wie es scheint, die Meinung des E. treffende Ausführung des Kommentars zu Cent. I 24 (auch zu I 53, II 16). Hier wird scharf geschieden zwischen der natürlichen Erkenntnis, welche sich durch Spekulation und Schrift (!) vollendet und jener erhabenen Erkenntnis, welche sich durch Askese und Willensfreiheit der Vollendung nähert. Das wäre wieder der Unterschied von ἐπιστήμη und γνῶσις. Zur Stellung des Schriftstudiums auf die Seite der natürlichen Erkenntnis vgl. Makarios Homil. 15, 20, Diadochos von Photike ed. Weis-Liebersdorf p. 94 18.

πραγματική) διὰ λόγου ἡμῖν τὴν αὐτῆς ὕλην ἀποδείκνυσι, ἡ δὲ χάριτι θεοῦ παρ' ἡμῖν ὑφισταμένη αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἀκριβῶς παρίστησι τὰ πράγματα. Der ersteren Art steht die πλάνη, der letzteren θυμός und ὀργή gegenüber; sie vollzieht sich also auf dem Wege der καθαρότης τῆς καρδίας. Wie es scheint, wenn ich das Logion richtig verstehe, umschreibt Euagrios hier den Unterschied zwischen dem, was wir diskursive (διὰ λόγου) und intuitive Erkenntnis (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ) nennen. — An anderer Stelle spricht er von denen, die διὰ τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα καὶ ἄνευ τούτου τοῦ σώματος IV 70 zu erkennen vermögen. Wir kommen auf diese Bestimmungen bei der Besprechung der höheren Formen der euagrianischen Gnosis noch einmal zurück. Daß die der profanen Erkenntnis gegenüberstehende höhere Erkenntnis aus der Gnade Gottes stammt (s. o. Gnost. 107), betont E. auch V 79: τὸ μὲν τὴν φύσεων θεωρίαν αἰσθάνεσθαι ἐπὶ νοΐ ἐστιν, τὸ δὲ εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα κατανοεῖν οὐκ ἐπ' αὐτῷ μόνον ἐστὶν ἀλλὰ δόμα τῆς χάριτος περισσεῦον[1]). Besonders scharf ist die Polemik gegen die Weltweisheit VI 22: εἰ λόγοι αἰσθητοὶ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι χρησιμεύουσι, καὶ οἱ τούτου τοῦ κόσμου σοφοὶ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν κληρονομήσουσιν. εἰ δὲ ἡ νοὸς καθαρότης τῆς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄψεως (θεωρίας) ἀξιοῦται, δῆλον ὅτι οἱ τούτου τοῦ κόσμου σοφοὶ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως μακρὰν ἔσονται[2]).

§ 10. Der natürlichen (philosophischen) Erkenntnis tritt nun also die höhere auf dem Wege der ἀπάθεια, ἀγάπη und καθαρότης gewonnene Erkenntnis, die durch die göttliche Gnade geschenkt wird, gegenüber. Und hier stoßen wir auf eine die Darstellung des E. durchaus beherrschende Terminologie. Er kennt drei Stufen des frommen Lebens: πρακτική, φυσική, θεολογία. In immer wiederholten Wendungen kommt er auf diese Einteilung zurück. Prakt. 1. Χριστιανισμός ἐστι δόγμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. Χρ. ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογίας ἐξεστώς (vgl. Gnost. 114. 117). Unmittelbar vorher im Prooemium lesen wir den Satz: ἀπάθεια[3]) ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς, ἣν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης (der Satz ist wörtlich übernommen von Palladios, dem Schüler des Euagrios in der Hist. Lausiaca c. 40). In cap. 3 des großen Sendschreibens (Migne 32), das unter die Briefe des Basileios geraten ist, finden wir den Satz: σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασεν καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογίας συνεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε, δι' ἧς τρέφεται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται[4]).

Damit stimmt ziemlich genau die Ausführung im Mönchsspiegel 120/1

σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί,
ὁ δὲ ἐσθίων αὐτὰ γενήσεται ἀπαθής.
αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων
καὶ ὁ πίων αὐτὸ σοφισθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.
στῆθος κυρίου γνῶσις θεοῦ,

---

1) Vgl. VI 17 δύναμις ἁγία ἐστὶ σύστασις ἐκ τῆς τῶν ὄντων θεωρίας τε καὶ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος βοηθείας γενομένη. V 12 εἰ ὁ νοῦς ἐκδέδυται (ἐξεδύσατο) τὰ πάθη καὶ χάριτι κυρίου ὁρατικός ἐστι τῶν ὄντων V 81 (s. o.) III 5, III 82.

2) Vgl. Prakt. 71 τὰ μὲν πάθη ἀποθήσεται διὰ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ ψιλοὺς λόγους (profanes Wissen) διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας.

3) Vorher werden aufgezählt: πίστις, φόβος, ἐγκράτεια, ὑπομονή, ἐλπίς, ἀφ ὧν τίκτεται ἀπάθεια. — E. scheint sich hier an Clemens Alexandr Stromat. II 31,1 anzulehnen, wo der Reihe nach (zugleich als Disposition von Stromat. II) aufgezählt werden πίστις, φόβος, ἐλπίς, μετάνοια, ἐγκράτεια, ὑπομονή, ἀγάπη (= Gottesliebe) (!), γνῶσις.

4) Vgl. den Schluß des Briefes, wo Sirach 11_3 die Ameise auf die πρακτική ὁδὸς gedeutet wird, die Biene auf die φυσικὴ θεωρία, ἐν ᾗ καὶ ὁ περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ἐγκέκραται λόγος. — Dazu auch hier die Wendung ἐσχάτη μακαριότης Migne 32, 256 C, 257 A, 257 B. vgl. dazu auch Cent. VII 49.

ὁ δὲ ἀναπεσὼν ἐπ' αὐτὸ θεολόγος ἔσται.
γνωστικὸς καὶ πρακτικὸς ὑπήντησαν ἀλλήλοις,
μέσος δὲ ἀμφοτέρων εἱστήκει κύριος.

Als charakteristisch zu erwähnen ist endlich noch der Satz Prakt. 56: πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπη, γνώσεως δὲ θεολογία, ἀρχαὶ δὲ ἑκατέρων, πίστις καὶ φυσικὴ θεωρία[1]).

Und hier können wir nun wiederum die wichtige Beobachtung machen, daß auch diese Einteilung, die für die Denkweise des Euagrios von so fundamentaler Wichtigkeit ist, dem Origenes entlehnt wurde. Ich setze noch einmal dessen Satz aus den Selecta in Psalmos Lomm. XIII 121 hierher: καὶ διὰ μὲν τῆς πρακτικῆς κτᾶται ὡς οἰκοδεσπότην αὐτὸν (sc. τὸν Χριστόν), διὰ δὲ φυσικῆς θεωρίας ὡς βασιλέα καὶ πάλιν διὰ θεολογίας ὡς θεόν. Aus der Art der Einführung dieser Begriffe läßt sich überdies schließen, daß dem Origenes diese Einteilung eine gegebene und feststehende war, die er als bekannt voraussetzt[2]). Es sollte mich nicht wundern, wenn sich einmal diese Einteilung noch älter als Origenes erweisen würde.

Eine gewisse Schwierigkeit in diesem von Euagrios dem Origenes entlehnten und in den Mittelpunkt seiner Darlegung gestellten Schema ist die Aufnahme der φυσικὴ θεωρία in den speziell für den Frommen bestimmten Heilsweg. Dem Inhalt nach ist sie ja jedenfalls etwa identisch mit dem, was wir oben bei ihm als ἐπιστήμη (σοφία) oder κοινὴ γνῶσις, oder γνῶσις ἔκτοθεν ἐμβαίνουσα charakterisiert fanden. Aber der Form nach ist sie jedenfalls von dieser verschieden, sie ist ebenfalls heilige, auf göttlicher Gnade ruhende Erkenntnis. Sie folgte beim Frommen auf die Stufe der ἀπάθεια und ἀγάπη, sie gehört nur den καθαροί und ἀπαθεῖς (IV 6). — Diese Aufnahme der φυσικὴ θεωρία entspricht eben auch genau dem allgemeinen Weltbild des Origenes und des Euagrios. Besteht der Abfall der Kreatur in dem Herabsinken von der Einheit mit Gott und der Seligkeit göttlicher Schau und ist dadurch der menschliche Geist (und die Geister überhaupt) in die niederen Sphären der Welt und der Leiblichkeit verstrickt, so entspricht dem die Auffassung, daß der menschliche Geist die Aufgabe hat, aus den niederen Sphären sich wieder allmählich zur Erkenntnis der ἁγία Μονάς oder Τρίας zu erheben, aus der ἀγνωσία zur γνῶσις sich zurückzuwenden. Und so gehört die φυσική θεωρία (sub specie aeternitatis) in den Heilsprozeß des Frommen hinein. So wird sie auch charakterisiert: ἡ φυσικὴ γνῶσίς ἐστι σύνεσις ἀληθινὴ τῶν διὰ τὴν τῆς ἁγίας Τριάδος γνῶσιν γενομένων I 88. θεωρία ἐστὶ παντὸς ὃ ἐγενήθη καὶ γενήσεται, γνῶσις πνευματικὴ ἥτις αὐξάνει τὸν νοῦν καὶ τῇ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, κάθως ἐκτίσθη, τελειότητι ἐγγίζειν αὐτὸν ποιεῖ III 42. τοῦ ἀνθρώπου ζωή ἐστιν ἡ ἁγία Τριάς· σκοπὸς δὲ τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ ἡ τῶν ὄντων θεωρία I 73.

§ 11. Das Schema des Euagrios verzweigt sich aber noch weiter, er unterscheidet nämlich innerhalb der φυσική θεωρία noch zwischen θεωρία τῶν σωμάτων und τῶν ἀσωμάτων (entweder die λόγοι, im stoischen Sinn genommen, dieser

---

1) Diesem Schema entspricht der Satz von der dreifachen Versuchung der Dämonen I 105 τῶν δαιμόνων ἐναντιοῦνται οἱ μὲν τῇ τῶν ἐντωλῶν θρησκείᾳ (ἐργασίᾳ), οἱ δὲ τῇ τῶν φύσεων ἐπιγνώσει (φυσικῇ), οἱ δὲ τοῖς περὶ θεοῦ λόγοις (θεολογία?), διότι καὶ ἡ τῆς σωτηρίας ἡμῶν γνῶσις ἐν τούτοις τοῖς τρισὶν καθέστηκεν. IV 40 ἡ τῆς πνευματικῆς θρησκείας θεωρία (= πρακτική?), ἡ ἐν ταῖς φύσεσιν διάνοια (φυσική), οἱ περὶ τῆς θεότητος λόγοι (θεολογία). Gnostik. 151 σκόπος τῆς μὲν πρακτικῆς τὸν νοῦν ἀποκαθαρίζειν ... τῆς δὲ φυσιολογίας τὴν ἀλήθειαν ἀποφῆναι τὴν τοῖς πράγμασι κρυπτήν. τὸ δὲ ἀποστῆσαί τινα τὸν νοῦν πάντων τῶν γηινῶν καὶ πρὸς τ. κεφαλαιώδη ... ἐπανάγειν γνῶσιν χάρισμά εστι τῆς τοῦ θεοῦ ὄψεως.

2) Vgl. oben andere ähnliche Schemata, die sich bei Origenes finden.

somatischen Welt oder die ἅγιαι δυνάμεις, die Engel), und so erhält er wiederum ein dreifaches Schema: θεωρία φυσικὴ δευτέρα, πρώτη, θεολογία (γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος). Von zahllosen Stellen zitiere ich nur einige wenige. Cent. I 74: τὸ τοῦ νοὸς φῶς διακρίνεται τρισσῶς εἰς τὴν γνῶσιν τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς Τριάδος καὶ εἰς τὴν φύσιν τήν τε ἀσωμάτων καὶ ἐνσωμάτων (hier ist die innere Natur des Menschen zur geistigen Welt gerechnet) καὶ εἰς τὴν σύνεσιν τῶν φύσεων τῶν κτισμάτων. II 63 τῶν γνώσεων αἱ μέν εἰσιν ἄνυλοι, αἱ δὲ ἔνυλοι[1]), ἡ δὲ τῆς ἁγίας Τριάδος πάσας ὑπερβάλλει[2]). So ergibt sich denn, wenn die πρακτική wieder in das Schema aufgenommen wird, eine vierfache Gliederung. II 4: καὶ ἡ μὲν πρώτη ἐστι κατὰ τοὺς πατέρας ἡ ἐκ τῆς κακίας εἰς τὴν ἀρετὴν μετάστασις (= πρακτική), ἡ δὲ δευτέρα ἡ ἐκ τῆς ἀπαθείας εἰς τὴν φυσικὴν θεωρίαν τὴν δευτέραν, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ ταύτης εἰς τὴν τῶν λογικῶν φύσεων γνῶσιν ἀναγωγή (= γνῶσις τῶν ἀσωμάτων), ἡ δὲ τετάρτη ἡ ἐκ τούτων πάντων εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα μετάστασις. III 61 ἡ μὲν ἀρετὴ ἀποδείκνυσι τῷ νοΐ τὴν φυσικὴν θεωρίαν τὴν δευτέραν, καὶ αὕτη καθίστησι αὐτὸν εἰς τὴν πρώτην αὐτοῦ κατάστασιν. ἡ δὲ πρώτη αὐτοῦ κατάστασις αὖθις προάγει αὐτὸν πρὸς τὴν τῆς ἁγίας Μονάδος γνῶσιν[3]).

Wiederum finden wir die Elemente dieses ausführlichen Schemas sämtlich bei Origenes zusammen. Bei der oben hervorgehobenen Berufung auf die πατέρες wird Euagrios in erster Linie an Origenes gedacht haben. Ich zitiere nur einige wenige ausschlaggebende Stellen (s. o.), die sich sicher noch werden vermehren lassen aus den Selecta in Psalmos Lomm. XII 362: πτέρυγές εἰσι τῆς ἁγίας περιστερᾶς ἡ θεωρία σωμάτων καὶ ἀσωμάτων δι' ἧς ὑψωθεὶς ὁ νοῦς καταπαύει εἰς γνῶσιν τῆς ἁγίας Τριάδος[4]). Lomm. XIII 64: πύλη τῆς γνώσεως, ἥτις ἐστὶν ἡ θεωρία τῶν γεγονότων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων.

Noch deutlicher ist die Abhängigkeit des Euagrios von Origenes an einem Punkt, der bereits oben zur Sprache gebracht ist. Bei ihm erscheinen des öftern in der Stufenleiter der Erkenntnis ganz unorganisch die Termini λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως. So erhalten wir die fünfgliedrige Reihe: Cent. I 27: κάθως λέγουσιν οἱ πατέρες πέντε θεωρίαι ἀρχικαί . . . ἡ μὲν πρώτη τῆς προσκυνητῆς Τριάδος, ἡ δευτέρα δὲ καὶ τρίτη τῶν ἀσωμάτων καὶ σωμάτων, ἡ τετάρτη δὲ καὶ πέμπτη τῆς κρίσεως καὶ προνοίας τοῦ θεοῦ. Oder in umgekehrter Reihenfolge, Mönchsspiegel 135:

κόσμων θεωρίαι πλατύνουσιν καρδίαν,
λόγοι δὲ προνοίας καὶ κρίσεως ὑψοῦσιν αὐτήν.

---

1) Der Begriff ἄϋλος (ἄνυλος) und sein Gegenteil ist wie ἀσώματος dem E. sehr geläufig. IV 81 ὑλική, ἄϋλος θεωρία IV 86, VII 56. Prakt. 23 ἔνυλος . . . ἄϋλος πόλεμος. Rer. monach. rat. c. 2 ἄϋλος ἀμέριμνος. c. 3 ἄϋλος ἔσῃ ἀπαθής. c. 5 μὴ οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρ. ὑλικῶν καὶ ἐμπεριστάστων . . . ἢ μόνος οἴκει ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν ἀΰλων ὁμοφρένων σου. Sendschreiben bei Migne 32 c. 7, 257 B ἀνάστασιν λέγων τὴν ἀπὸ τῆς ἐνύλου γνώσεως ἐπὶ τὴν ἄϋλον θεωρίαν μετάβασιν.

2) Vgl. Cent. I 70. 71. 78. 88. 89 (γνῶσις φυσική — οὐσιώδης γνῶσις). II 2 (δευτέρα θεωρία φυσική unterschieden von der γνῶσις περὶ τῶν λογικῶν φύσεων). II 3 (ἡ τῆς Μονάδος γνῶσις, πνευματικὴ γνῶσις, πάσης φυσικῆς θεωρίας πρεσβυτέρα). II 5 (αἰσθητά, νοητὰ ἁγία Τριάς). III 8. 10. 24. 26 (ἡ περὶ τῆς φύσεως τῶν λογικῶν γνῶσις — ἡ περὶ τῆς δευτέρας φύσεως γνῶσις). III 33, IV 10 (die Ketzereien unterschieden, je nachdem sie sich gegen die erste oder die zweite θεωρία oder gegen die der ἁγία Τριάς richten). IV 19 (ἀριθμὸς τῆς φυσικῆς θεωρίας τῆς δευτέρας). V 40.

3) I 70: 1. ἡ τῆς ἁγ. Τρ. γνῶσις. 2. γνῶσιν τ. ἀσωμάτων. 3. θεωρία τῶν σωματικῶν. 4. σύνεσις τῶν αἰώνων (s. darüber oben S. 303). 5. ὑγιεία τῆς ψυχῆς. III 17.

4) Vgl. XII 405 wo die πτέρυγες (Ps 67 13) auf πρᾶξις und θεωρία gedeutet werden: ἄλλοι δὲ γνῶσιν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων. Origenes hat also auch in dieser Terminologie bereits Vorgänger.

γνῶσις ἀσωμάτων ἐπαίρει τὸν νοῦν,
καὶ τῇ ἁγίᾳ Τριάδι παρίστησιν αὐτόν [1]).

Als unmittelbarer Gewährsmann zitiert Euagrios Gnost. 150 den Alexandriner und Origenisten Didymos: τοὺς περὶ προνοίας καὶ κρίσεως κατὰ σεαυτοῦ ἀεὶ γύμναζε λόγους, φησὶν ὁ μέγας καὶ γνωστικὸς διδάσκαλος Δίδυμος. Aber nach den oben gegebenen Nachweisen wird Euagrios auch an diesem Punkt unmittelbar von Origenes abhängig sein, in dessen System die λόγοι κρίσεως καὶ προνοίας schon eine Rolle spielten. Ihn wird er in erster Linie mit der Berufung auf die πατέρες (I 27, vgl. V 24) im Auge haben.

§ 12. Die höchste Stufe der θεωρία oder γνῶσις ist dann für Euagrios die θεολογία oder die γνῶσις (θεωρία) τῆς ἁγίας Τριάδος (Μονάδος), die er auch gern als γνῶσις οὐσιώδης [2]) bezeichnet. Ehe wir uns aber der Erörterung dessen zuwenden, was θεολογία bei ihm bedeutet und wie er diese höchste κατάστασις τοῦ νοός beschreibt, möge hier noch eine Erörterung über das Wesen der euagrianischen Gnosis oder θεωρία im allgemeinen stehen. Oben bei der Besprechung der φυσικὴ θεωρία konnte deshalb nur einzelnes beigebracht und mußte die Haupterörterung verschoben werden, weil erst in der Darstellung der höchsten Zustände des seligen Erkennens bei Euagrios ganz deutlich heraustritt, was γνῶσις, θεωρία bei ihm bedeutet.

Ich mache zunächst hier noch einmal darauf aufmerksam, daß, wie sich bereits in zahlreichen Fällen herausgestellt hat, bei ihm tatsächlich die Begriffe γνῶσις und θεωρία ständig wechseln [3]). Schon das ist wichtig. Der Begriff γνῶσις ist dem Euagrios noch ganz geläufig und vertraut, wie das auch bei Origenes der Fall ist. Ja man muß eigentlich bis Clemens Alexandrinus zurückgehen, um eine derartige Betonung und zentrale Bedeutung der Gnosis wiederzufinden. Noch bedeutsamer ist es, daß dem Euagrios der noch stärkere terminologische Begriff γνωστικός so vertraut ist. Auch hier steht er dem Clemens nahe, während bei Origenes, so weit ich sehe, das Wort bereits zurücktritt. Ich hebe noch einige besonders bedeutsame Stellen hervor. So vor allem Prakt. II 98. Hier spricht E. von einer Insel, bei Alexandria am nördlichen Rande τῆς λίμνης τῆς καλουμένης Μαρίας (Mareotis) gelegen. προσοικεῖ δὲ αὐτῇ μοναχὸς τῆς παρεμβολῆς τῶν Γνωστικῶν ὁ δοκιμώτατος. Ich erinnere ferner an die bereits zitierte schöne Stelle des Mönchsspiegels (120 ff.): γνωστικὸς καὶ πρακτικὸς ὑπήντησαν ἀλλήλοις, μέσος δὲ ἀμφοτέρων εἱστήκει κύριος. Für ihn ist der Gnostiker noch der in die Mysterien Eingeweihte, dem der Ungeweihte gegenübersteht. Gnostikos 128: τοῖς δὲ νηπίοις μὴ τὰ τῶν γνωστικῶν μηνῦσαι, μηδὲ τοιαῦτα βιβλία αὐτοῖς ἐγχειρίσαι. 105: γνωστικός ἐστιν ὁ μὲν ἅλατι ὅμοιος πρὸς τοὺς ἀκαθάρτους, φωτὶ δὲ πρὸς τοὺς καθαρούς [4]).

---

1) Vgl. I 69, V 16, VI 43, Gnost. 139, Brief 2, Frankenberg 567 160 b β, 6 und 7 Frankenberg 571 163 b β (τῶν τε ἐν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων καὶ τῆς κρίσεως καὶ τῆς προνοίας τοὺς λόγους). Mönchsspiegel 131 schließt die λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως unmittelbar an die πρακτική an.

2) Lieblingsausdruck des Euagrios; immer wieder spricht er entweder von der οὐσιώδης γνῶσις τῆς ἁγ. Τρ. oder bezeichnet er die ἁγ. Τριάς selbst ihrem Wesen nach als οὐσιώδης γνῶσις. II 47, III 3. 12. 49, IV 77 (V 56), V 57, VII 16, VII 1. 19. 21, Brief 29: ἡ ἁγ. Τρ. γνῶσις οὐσιώδης ἐστὶν ἀνεξιχνίαστος καὶ ἀκατάληπτος.

3) Man vergleiche etwa Mönchsspiegel 109: ὁ μισῶν γνῶσιν θεοῦ καὶ ἀποθούμενος θεωρίαν. VII 21 ἐν δὲ τῇ γνώσει γενόμενος, ἐν τῇ θεωρίᾳ ἀναστρέφεται.

4) Vgl. für γνωστικός etwa noch II 81, III 90 (οἱ δαίμονες ἐπιτιθέντες τῷ γνωστικῷ). V 65 (γνωστικὸς βοηθὸς τῆς σοφίας). V 76, VI 15, VII 35 f. — In der Mönchssprache ist der Terminus selten geworden. Vgl. Vita des Joannes Kolobos, Annales du Musée Guimet 25. 342 un grand vieillard célèbre practique et gnostique à l'excès.; Vergleich zwischen θεολόγος und γνωστικός bei Diadochos v. Photike 88 25. 90 1.

Wichtiger noch ist es, daß der Terminus θεωρία (θεωρεῖν) bei E. sehr häufig im Sinn des eigentlichen Schauens verstanden wird und nicht philosophisch verblaßt und abstrakt geworden ist. So wechseln denn die Termini γινώσκειν, γνῶσις und θεωρία, γνωστικός — θεωρητικός mit ὁρᾶν, ὄψις, θεᾶσθαι, ὁρατικός. Das tritt auch durch das Medium der syrischen Uebersetzung noch mit genügender Deutlichkeit heraus. Besonders wichtig sind hier natürlich die wenigen uns im Griechischen erhaltenen Stellen. Ich notiere eine Reihe der wichtigern.

VI 83 ταῦτα λέγεται ὁ νοῦς θεᾶσθαι ἃ γινώσκει καὶ ταῦτα οὐ θεᾶται ἃ οὐ γινώσκει. Mönchsspiegel 136 καθαίρων ἑαυτὸν ὄψεται φύσεις νοεράς, λόγους δὲ ἀσωμάτων ἐπιγνώσεται μοναχὸς πραΰς. III 6 νοῦς γυμνός (s. o.) ἐστιν ὃς ἐτελειώθη ἐν τῇ αὐτοῦ ὁράσει καὶ ἠξιώθη τῇ τῆς ἁγίας Τριάδος θεωρίᾳ κοινωνεῖν. Besonders bedeutsam sind die Sätze, wo diese Schau des Gnostikers in Gegensatz zu dem gewöhnlichen Wissen gestellt wird. IV 90 ἡ τοῦ Χριστοῦ γνῶσις οὐ ψυχῆς τὴν ζήτησιν δεινῆς χρείαν ἔχει ἀλλ' ὁρατικῆς[1]) (es folgt der Satz über den Unterschied von παιδεία und θεωρία s. o. S. 308). Br. 62. Frankenberg 611 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ οὐ χρῄζει τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς ἀλλὰ τοῦ ὁρατικὴν εἶναι αὐτήν, τοῦ μὲν λογιστικοῦ καὶ ταῖς μεμολυσμέναις ψυχαῖς ηὑρημένου, τοῦ δὲ ὁρατικοῦ μόνον τοῖς καθαροῖς. Gnostik. 104 οἱ πρακτικοὶ καὶ οἱ γνωστικοὶ συνιᾶσιν τοὺς τῶν πραγμάτων λόγους[2]): τὰ δὲ τῆς γνώσεως ζητήματα ὁρῶσιν οἱ γνωστικοί. So scheint bei ihm dem γνωστικός auch der ὁρατικός zur Seite zu treten. II 36 πᾶς ὁρατικὸς τῶν νοητῶν πραγμάτων. Br. 41. Frankenberg 595 οὐχ ἡ αὐτὴ κατάστασίς ἐστιν πρακτικοῦ καὶ ὁρατικοῦ[3]). Gnost. 151 τὸ δὲ ἀποστῆναι τινα τὸν νοῦν πάντων τῶν γηΐνων καὶ πρὸς τὴν κεφαλαιώδη ἁπάντων ἐπανάγειν γνῶσιν χάρισμά ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ὄψεως.

Bei dieser Gelegenheit mag noch darauf hingewiesen werden, daß Euagrios einen Unterschied von γνῶσις und σοφία zu machen scheint, Mönchsspiegel 71: κραυγὴν καὶ βλασφημίαν ἀποστρέφεται γνῶσις, λόγους δὲ δολίους φεύγει σοφία. 68: γνώσει προστίθεται σοφία (vgl. 28). Ausdrücklich unterscheidet nämlich Diadochos von Photike c. 9 die beiden Begriffe: ἡ μὲν γὰρ γνῶσις τῇ πείρᾳ συνάπτει τῷ θεῷ, εἰς λόγους τῶν πραγμάτων τὴν ψυχὴν μὴ κινοῦσα . . . ἡ δὲ σοφία . . . αὐτὰς τὰς ἐνεργείας φανεροῖ τῆς γνώσεως. (Gregor von Nazianz bei Euagrios Gnost. 146 trägt dieselbe Unterscheidung ad vocem φρόνησις und σοφία vor: φρονήσεων μὲν ἔργον . . . τὸ θεωρεῖν τὰς νοερὰς καὶ ἁγίας δυνάμεις δίχα τῶν λόγων. τούτους γὰρ ὑπὸ τῆς σοφίας δηλοῦσθαι.) Also Gnosis ist wortloses intuitives Schauen, Sophia die Verkündigung der Gnosis. Dem entspricht es, daß E. (s. o.) als den Gegensatz von Gnosis κραυγή empfindet, als die Tätigkeit der σοφία die Beseitigung der λόγοι δόλιοι. Und dieser Unterschied von γνῶσις und σοφία läßt sich nun vielleicht zunächst bis Clemens von Alexandria, Stromat. VII 55,4 verfolgen: γνῶσιν δὲ σοφίας τῆς κατὰ διδασκαλίαν ἐγγινομένης διαφέρειν φαμέν. ᾗ μὲν γάρ τί ἐστι γνῶσις, ταύτῃ πάντως καὶ σοφία τυγχάνει, ᾗ δὲ τί σοφία, οὐ πάντως γνῶσις. ἐν μόνῃ γὰρ τῇ τοῦ προφορικοῦ λόγου (? Lücke) σοφίας ὄνομα φαντάζεται. Clemens scheint eine σοφία (weltlicher Art?) zu kennen, die nicht auf Gnosis basiert. Aber der Begriff von σοφία (in der Rede vorgetragene Erkenntnis) tritt deutlich heraus. Hat nicht vielleicht schon Paulus einen derartigen Unterschied von γνῶσις und σοφία gekannt (I Ko 12$_8$, vgl. auch I Ko 2$_6$ σοφίαν δὲ λαλοῦμεν)? — Nebenbei sei noch darauf hingewiesen, daß E. auch einen bewußten Unterschied zwischen σοφία und φρόνησις macht. Prakt. 45: ἀνάπαυσις μὲν τῇ σοφίᾳ, κόπος δὲ τῇ φρονήσει συνέζευκται (vgl. VI 87 ὁ νοῦς κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦ Σαλομῶνος ἐν τῇ καρδίᾳ ἀναπαύει, ἡ φρόνησις ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ) . . . (φρόνησις) τὴν ὁδὸν σοφίας προευτρεπίζουσα. Mönchssp. 123: δράμματα δαιμόνων ἐπιγινώσκει σοφία, κακουργίας δὲ αὐτῶν ἐξιχνιάζει φρόνησις (vgl. 131). Nach Prakt. 61 ist φρόνησις die praktische ethische Verständigkeit, σύνεσις die zwecksetzende Klugheit, σοφία τὸ θεωρεῖν λόγους σωμάτων καὶ ἀσωμάτων. Auch hier ist Clemens Alex.

1) ὁρατική ist in ܕܚܙܝܐ kaum zu verkennen. — Vgl. auch VII 10 νοῦς ὁρατικός. V 10 εἰ ὁ νοῦς ἐκδέδυται τὰ πάθη καὶ χάριτι κυρίου ὁρατικός ἐστι τῶν ὄντων. VII 51.

2) Zu dieser aus dem stoischen Sprachgebrauch stammenden Formel, der wir schon einige Male begegnet sind vgl. I 23, V 54, VI 35, VII 5 (λόγοι τῶν κόσμων). VI 54 (λόγοι ὀνόματα πράγματα).

3) ܥܒܕܐ ܘܕܚܙܝܐ. An anderer Stelle übersetzt Frankenberg den syrischen Terminus mit ἐπόπτης (ὁρατικός?); ὁ νοῦς ὁ πνεύματικός ἐστι ἐπόπτης τῆς ἁγίας Τριάδος III 30 vgl. V 40. Aber ἐπόπτης wäre ebenso charakterisch wie ὁρατικός.

Stromat. II 24, 1 heranzuziehen: ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναί φησι, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττήν, τὴν μὲν πρακτικὴν τὴν δὲ θεωρητικήν, ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διὸ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία. Also σοφία = theoretische Einsicht, φρόνησις überhaupt die Verständigkeit, besonders die praktische Verständigkeit.

Euagrios hat in einer bemerkenswerten und ihn charakterisierenden Weise über die Art dieser geistigen (ekstatischen) Schau nachgedacht und psychologisiert. So entwickelt sich ihm fast der Gedanke der Intuition und des intuitiven Erkennens. In immer wiederholten Wendungen sucht er dem Geheimnis dieser intuitiven Schau nahe zu kommen. IV 77 heißt es, das sinnlich Wahrnehmbare sei außerhalb des Nus, die Fähigkeit zu sehen innerhalb desselben. Im Gegensatz dazu aber stehe die Art, wie die göttliche Trinität erkenne. γνῶσις γὰρ οὐσιώδης ἐστίν. D. h. für die Gottheit und ihr Erkennen existiert der Gegensatz von Außen- und Innenwelt (Subjekt und Objekt) nicht. Diese οὐσιώδης γνῶσις (s. o.) ist nun auch Ziel des Mystikers. Er ist ja freilich gebunden an diesen Gegensatz von innen und außen, Subjekt und Objekt, und kann die irdische Welt im Grunde nur so betrachten. Aber es gilt auch für ihn das Ideal διὰ τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα ἄνευ τούτου τοῦ σώματος zu erfassen. Er kann auch die Gottheit auf dem Wege des Nachdenkens und des Schlusses durch den Aufstieg aus diesen niederen Welten erkennen, aber wenn er sich darüber hinaus zur direkten Schau der ἁγία Τριάς erhebt, so hört dieser Gegensatz von innen und außen auf. Es beginnt die intuitive Schau.

V 60 ἄλλη ἐστὶ ἡ τοῦ νοὸς δύναμις ὅταν βλέψει εἰς τὰς φύσεις, ἄλλη δὲ ἡ δύναμις αὐτοῦ ὅταν εἰς τὴν θεωρίαν [1]) αὐτοῦ διακύψῃ. μία δέ ἐστιν ἡ δύναμις αὐτοῦ καὶ ἴση καθ'αὑτὴν ὅταν εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα διακύψῃ. V 61 ὅταν βλέπωμεν εἰς τὰς ὕλας, τὴν θεωρίαν [2]) αὐτῶν μνημονεύομεν καὶ ὅταν τὴν θεωρίαν δεξώμεθα, αὖθις πρὸς τὴν τῶν ὑλῶν μνήμην ἀνερχόμεθα· ἀλλ' οὐχ οὕτως συμβαίνει ἡμῖν [καὶ] ἐν τῇ τῆς ἁγίας Τριάδος θεωρίᾳ. IV 87 πᾶσα θεωρία ἐν τῷ ὑποκειμένῳ γινώσκεται· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι.

V 62 ἡ ἁγία Τριὰς οὐκ ἔστι πρᾶγμα τῶν συνθέσεων ἢ τῶν ποιοτήτων ἢ τοῦ ὑστερήματος ἢ τῆς περισσείας· οὐσία γὰρ μονοειδής ἐστι πάντα καὶ διαπαντὸς ἴση [2]).

Das kann Euagrios auch in folgender Weise zum Ausdruck bringen:

V 63 ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ ἀναβάσεις καὶ καταβάσεις εἰσὶ κατὰ τὴν σπουδὴν καὶ τὴν ἀμέλειαν· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐν τῇ τῆς ἁγίας Τριάδος θεωρίᾳ· ἐστὶ γὰρ ὄψις ἴση καθ' αὑτήν, ἐν ᾗ οὐκ ἔστιν ἀνάβασις καὶ κατάβασις. II 71 wird die Betrachtung sogar erweitert: ἡ τῶν ἀσωμάτων θεωρία οὐκ ἀνάγεται καὶ κατάγεται.

Eine noch stärker ausgebaute Theorie über die verschiedenen Arten der Gnosis [3]) bietet VII 23: ὁ νοῦς τότε μὲν ἀπὸ νοήματος πρὸς νόημα μετάγει, τότε δὲ ἀπὸ θεωρίας πρὸς θεωρίαν καὶ αὖθις ἀπὸ νοήματος πρὸς θεωρίαν καὶ ἀπὸ θεωρίας πρὸς νόημα· ἔστι δὲ ὅτε ἀπὸ καταστάσεως τῆς ὑπὲρ τὰ εἴδη πρὸς νόημα ἢ πρὸς θεωρίαν μεταβάλλεται καὶ ἀπὸ τούτων πάλιν πρὸς τὴν ὑπὲρ τὰ εἴδη κατάστασιν ἐπαναβαίνει. τούτου δὲ προσευχῆς καιρῷ

1) θεωρία ist hier das Erfassen des inneren geistigen Wesens der Dinge, im Gegensatz zum äußeren sinnlichen Begreifen. Dieser Gegensatz fällt auf der höchsten Stufe der Gnosis fort. Vgl. V 58 ἡ μὲν αἴσθησις τὰ αἰσθητὰ διακρίνει, ὁ δὲ νοῦς τὴν θεωρίαν αὐτῶν.

2) Vgl. die rätselhaften Andeutungen I 15. 16, IV 87: die Vernunft, die Gott schaut, ist von den Bildern der Materie befreit. V 12 εἰ ὁ νοῦς ἐκδέδυται τὰ πάθη χάριτι κυρίου ὁρατικός ἐστι τῶν ὄντων, τότε καὶ πάντων τῶν αἰσθητῶν καταφρονήσει, διότι τὸ πνευματικόν αὐτοῦ οἰκοδομεῖται . . . καὶ ἐκεῖσε ἀπὸ πάντων φανερῶν ὁράσεως τὴν διάνοιαν αὐτοῦ ἑλκύσει. Besonders deutlich ist hier der Kommentar I 20.

3) Die 3 (oder 4) Stufen sind auch deutlich erkennbar: V 57 ὥσπερ καὶ νῦν διὰ τῶν αἰσθητῶν τὰς φύσεις ὁρῶμεν καὶ κεκαθαρισμένοι τὴν ἄνω θεωρίαν ὁρῶμεν, οὕτως μᾶλλον κεκαθαρισμένοι διακύπτομεν εἰς τὴν τῶν ἀσωμάτων θεωρίαν, τρισσῶς δὲ κεκαθαρισμένοι ἐπαξιωθησόμεθα καὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὄψεως.

τυγχάνει[1]). Hier scheidet also Euagrios deutlich drei Stufen der Erkenntnis: νόημα, θεωρία, κατάστασις ὑπὲρ τὰ εἴδη. Wir werden vielleicht nicht fehlgehen, wenn wir den Terminus (ܣܘܟܠܐ)[1]), den Frankenberg mit νόημα wiedergibt, auf den durch diskursives Denken gewonnenen Begriff beziehen. Dann ist θεωρία, die zweite Stufe, deutlich davon unterschieden. Der Kommentar Mar Babai erklärt (Frankenberg 445, 216 a): „Ein andermal eilt sie von einer „θεωρία“ zur andern, d. h. von einem geistigen Schauen zum andern; sie betrachtet die geheimnisvolle Lehre, welche jede einzelne Natur mit ihren Bewegungen und Aenderungen in der Zeit darstellt, sie erkennt, was in der eignen geheimnisvollen Tiefe vorgeht; ob der Gedanke, der sich in ihr regt, von Engeln stammt .... oder ob es böse Erinnerungen dämonischer Gedanken sind .... wenn sie die Schrift liest, empfängt sie auch den tiefern Sinn der Worte“[2]). Zu dem Satz, daß die Vernunft ἀπὸ θεωρίας εἰς νόημα sich wende, bemerkt der Kommentar: „Auch das geschieht oft mannigfaltig, daß die Vernunft nach dem geistigen Schauen (θεωρία) zum Verständnis (νόημα) der Vision sich wendet. So erging es dem Daniel: er hatte in der Offenbarung den tieferen Sinn geschaut, weil er also das Gesehene nicht verstanden hatte, wurde einer beauftragt, es ihm zu erklären.“

Wir befinden uns also hier mit der θεωρία, wenn Mar Babai den Meister richtig verstanden hat, in der Welt des geistigen Schauens, das auf die tieferen Gründe in Natur und Schrift geht. Es ist charakteristisch, wo der Kommentar die geistigen Vorgänge, die er nennt, an visionären Erlebnissen (vgl. auch die Ausführungen über die Vision des Petrus Apg. 10) erläutert[3]).

Darüber hinaus liegt nur die κατάστασις τοῦ νοὸς ὑπὲρ τὰ εἴδη[4]), die man zu Zeiten des Gebetes erlebt. Dazu bemerkt der Kommentar (216 b): sie kann wohl in seliger Ruhe sein, wenn nicht im Gebet jenes unaussprechliche Licht über ihr aufgeht, alle unruhigen Bewegungen in ihr stillt und die Sinne verstummen läßt. Diese κατάστασις wird von ihm weiter geschildert als Zustand, der keine Bilder und Vorstellungen (ὑπὲρ τὰ εἴδη) kennt[5]), als „schweigende Ruhe im Gebet“, als „jener Zustand, der in ihr alle Unruhe, alle Sinnesempfindungen und Gedanken zum Schweigen bringt, so daß sie über dem Irdischen im Unaussprechlichen schwebt“.

1) 1 = intelligentia, 2 = significatio sensus.

2) Vgl. dazu die Ausführungen des Kommentars zu I 24 zu einem sehr dunklen Wort des Euagrios (Frankenberg 69): „Also etwas anderes ist die natürliche Erkenntnis (= νόημα) in uns ... und etwas anderes ist die aus den Spekulationen über die Schrift und über die Dinge entwickelte (s. o. die Bestimmung über die θεωρία); diese drei Arten sollen nun zur Vollendung jener (Erkenntnis), deren Schönheit uns in unserer natürlichen Erkenntnis andeutungsweise gegeben ist, emporführen. Diese letztere ist allein unaussprechliches Licht“. Cent. II 16 (οὕτως ἐστὶν ἡ πάντων τῶν ὄντων γνῶσις ὥστε τὴν ψυχὴν τὴν κοινωνοῦσαν αὐτῆς ἀναγαγεῖν πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς ἁγίας Τριάδος) bemerkt der Kommentar: Unsre uns in der Schöpfung mitgegebene Erkenntnis (νόημα) vermag die Seele ... durch die Erkenntnisse (θεωρίαι) aus dem Gebiet der Schrift und der Natur so zu nähren und zu fördern, daß sie zur Erkenntnis der Trinität kommt.

3) Vgl. auch Frankenberg 447, 217 a die ausführliche Schilderung der θεωρία. Sie (die Seele) wendet sich nach dem Verschwinden jenes Lichts (in der κατάστασις ὑπὲρ τὰ εἴδη) dem Verständnis des Sichtbaren zu, dem Studium der Schrift (Allegorese), dem Meditieren über die Lehre der Väter, dem Gottesdienst, oder sie wendet sich dem geistigen Schauen zu, sie versenkt sich in die Zukunft, bleibt im stillen Gebet unter Kasteiungen, betrachtet geistig (πνευματικῶς) alles, was von außen oder von innen in der Vernunft Vorstellungen hervorruft.

4) Vgl. dazu III 21 über die dreifache κατάστασις des Frommen: ἀρχική (= ὑπὲρ τὰ εἴδη) — φυσική (θεωρία φυσική) — καθαρότης (πρακτική) s. o. S. 307.

5) So erklärt es sich, wenn Br. 41, Frankenberg 595 von E. als Ideal aufgestellt wird ὅλως ἀνείδεον τηρεῖν τὸν νοῦν. Oder wenn es Br. 39, Frankenberg 593 heißt: τοιαῦτα γάρ ἐστι καὶ αὐτὰ τὰ πράγματα ὧν ἐστι νοήματα. μετὰ δὲ τούτων τῶν μελετῶν οὐκ ἐστιν γνῶσιν θεοῦ ὑποδέχεσθαι ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις οὔ τι τὸν νοῦν ἐντυποῦν γνωρίζει. οὐ γάρ ἐστι σῶμα

§ 13. Doch mit diesen letzteren Ausführungen haben wir eigentlich der Darstellung bereits vorgegriffen und sind bei der höchsten Stufe euagrianischer Gnosis angelangt. Wir greifen noch einmal zurück: Es war ein allmählicher Aufstieg der Seele [1]), der sich durch die πρακτική, die θεωρία σωμάτων καὶ ἀσωμάτων anbahnt. Noch immer tönt auch bei ihm wie in der gesamten Gnosis das Lied von dem Aufstieg der Seele in die himmlische Heimat, nur daß zumeist von den eigentlich räumlichen Vorstellungen ganz abgesehen wird und alles ins Geistig-Psychologische gewandt ist. Aber dann und wann tritt doch die Raumvorstellung noch deutlich heraus. So in dem charakteristischen Satz: ἡ ψυχὴ . . . ἥτις χάριτι τοῦ θεοῦ εὐοδωθῇ καὶ τοῦ σώματος ἀφώρισται ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις τῆς γνώσεως ἔσται ὅπου αἱ τῆς ἀπαθείας πτέρυγες [2]) αὐτὴν καταντᾶν ποιήσουσιν (vgl. II 54 ἡ γνῶσις οὐ τρέχει ἐν τοῖς τῆς ἀγνοίας τόποις [3]). Die höchste Stufe jenes Aufstieges also ist für Euagrios die θεολογία und die mit ihr verbundene ἐσχάτη μακαριότης, die γνῶσις οὐσιώδης τῆς ἁγίας Τριάδος.

Wir sahen bereits, daß auch der Terminus θεολογία von Euagrios dem Origenes entlehnt ist. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß in der Sprache der Mystik — das tritt besonders deutlich bei Diadochos von Photike heraus — die θεολογία ganz etwas anderes ist, als das was wir unter θεολογία zu verstehen geneigt sind, daß θεολογία der Gottespreis, der Gotteshymnus ist, den der Myste oder die zur höchsten Vollendungsstufe gekommene menschliche Seele anstimmt. Auch dieser Begriff von θεολογία läßt sich auf christlichem Gebiet zum mindesten bis Origenes zurückführen. Selecta im Psalm. (Lomm. XIII 63) bemerkt er zu Ps. 118 14 (ἰσχύς μου καὶ ὕμνησίς μου ὁ κύριος): οὗτος ὁ λόγος καὶ ὕμνησίς ἐστιν, ἐν ᾧ ἐστιν ἡ θεολογία. XII 120: φέρει δὲ τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ ὁ ἐν λόγῳ σοφίας θεολογῶν. Und zu dem Begriff ὕμνησις wäre wiederum zu vergleichen XIII 106 ἀλλὰ τὸ μὲν ψάλλειν ἀνθρώποις ἁρμόζει, τὸ δὲ ὑμνεῖν ἀγγέλοις ἢ τι ἀγγελικὸν ἔχουσι βίον [4]).

Auch wenn Euagrios von der ἐσχάτη μακαριότης spricht, welche die θεολογία im Gefolge habe, so erinnert das an Origenes. Ich verweise auf Lomm. XI 380: μακαριότης ψυχῆς ἐστιν ἀπάθεια μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς. XIII 152 δικαίων δὲ μακαριότης ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως θεοῦ [5]).

θεὸς χρῶμα ἢ σχῆμα ἔχον. ταῦτα γὰρ ἐντυποῖ τὸν νοῦν διὰ νοημάτων ὡς εἴπομεν. — Vgl. Cent. VII 21.

1) Ich möchte hier auf eine besonders schöne Parallele bei Kassian Collatio 1 8 hinweisen, die zeigt, wie fest zur Zeit des Euagrios die Formen der mystischen Sprache waren: Summum bonum non in actuali (πρακτική), quamvis laudabili opere . . . sed in sua contemplatione (θεωρία), quae vere simplex et una (Origenes π. ἀρχ. I 4, 6) est, collocavit: paucis opus esse pronuntians ad perfectam beatitudinem (ἐσχάτη τελεία μακαριότης), i. e. illa theoria, quae prius in paucorum servatur consideratione sanctorum (ἁγίων = ἀγγέλων), a quorum contemplatione condescens est . . ., ad illud quoque quod dicitur unam (Aufstieg über die Engelwelt zur Monas) i. e. Dei solius intuitum, ipso adjuvante (Betonung der göttlichen Gnade, wie bei E.) perveniet, ut scilicet etiam sanctorum actus ac ministeria (λειτουργίας) mirifica supergressus, solius Dei jam pulchritudine scientiaque pascatur (κάλλος καὶ γνῶσις der Begriff des göttlichen κάλλος ist bei E. verhältnismäßig selten, spielt aber z. B. in der Mystik des Basileios eine große Rolle).

2) Zu dem Bilde von den Flügeln der Gnosis s. bereits oben S. 311 die Parallele bei Origenes Lomm. XII 362.

3) Vgl. das Bild von der θύρα τῆς γνώσεως im Prooem. d. Praktika. und im Brief Migne 32 c. 5 ἀκρουστέον τὴν θύραν τῆς γνώσεως. Auch die Charakteristik des Euagrios bei Rufin, Hist. Monach. c. 27: donum vero scientiae et sapientiae tantum ei contulerat deus, ut nullum fere ex omnibus patribus ita penetrasse aulas totius scientiae crederes.

4) Vgl. XIII 159 ὕμνος ἐστὶ ἔμπληξις μετὰ δοξολογίας ἐπὶ τῇ θεωρίᾳ (!) τῶν γεγονότων καὶ γενομένων.

5) Ganz entsprechend heißt es bei E. Prakt. 2 βασιλεία οὐρανῶν (!) ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.

Euagrios wird nicht müde, diesen höchsten Zustand, den die menschliche Seele in der ἐσχάτη μακαριότης der θεολογία[1]), in der dritten κατάστασις ὑπὲρ τὰ εἴδη erlebt, in Worten ekstatischer Begeisterung zu preisen. Hier tritt in der Tat erst recht eigentlich jener oben beschriebene Zustand der θεωρία ein, in welchem alle Gegensätze von außen und innen verschwinden, in der der Fromme die niederen Bestandteile seiner Seele ganz vergißt, τῆς γνώσεως αὐτὸν μετάρσιον ἁρπαζούσης καὶ χωριζούσης τῶν αἰσθητῶν (Prakt. 38).

Besonders interessant ist hier das Bekenntnis[2]) II 34: ὥσπερ ἡ μαγνῆτις λίθος διὰ φυσικῆς δυνάμεως . . . τὸ σίδηρον πρὸς αὐτὴν ἕλκει, οὕτως καὶ ἡ ἁγία γνῶσις τὸν νοῦν τὸν καθαρόν. Denn der Satz findet sich ungefähr wörtlich in einem der hermetischen Traktate (IV 11) wieder und deutet darauf hin, wie hier verborgene Beziehungen vorliegen, welche die einzelnen Glieder der hellenistischen Mystik miteinander verbinden.

§ 14. Ein charakteristischer Gedanke der euagrianischen Mystik ist aber noch an diesem Punkt hervorzuheben. Wieder und wieder kommt Euagrios darauf zurück, daß die Seele auf dieser Höhe der Gnosis ihre eigene von der Gottheit verklärte, in die Gottheit einbezogene Lichtherrlichkeit zu schauen vermöge. Das gilt dann als der vollendete selige Zustand des Mystikers. Glücklicherweise sind uns seine Ausführungen hier in einem griechischen Text erhalten. Sie lauten Prakt. 70:

ὅταν ὁ νοῦς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδυσάμενος τὸν ἐκ χάριτος ἐνδύσηται τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν (s. o.) ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῆ, ἥν τινα καὶ τόπον θεοῦ[3]) ἡ γραφὴ ὀνομάζει ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὀφθέντα ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ . 71 οὐκ ἂν ἴδῃ ὁ νοῦς τὸν τοῦ θεοῦ τόπον ἐν ἑαυτῷ μὴ πάντων τῶν ἐν τοῖς πράγμασιν ὑψηλότερος γεγονώς . οὐ γενήσεται δὲ ὑψηλότερος μὴ τὸ πάθη ἀπεκδυσάμενος τὰ συνδεσμοῦντα αὐτὸν διὰ τῶν νοημάτων τοῖς πράγμασι τοῖς αἰσθητοῖς. καὶ τὰ μὲν πάθη ἀποθήσεται διὰ τῶν ἀρετῶν, τοὺς δὲ ψιλοὺς λογισμοὺς (!) διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας (!). καὶ ταύτην πάλιν ἐπιφανέντος αὐτῷ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἐκτυποῦντος τὸν τόπον τοῦ θεοῦ.

Dieses Bekenntnis findet sich fast wortgetreu Cent. VII 25. 26, so daß hier die Uebersetzung Frankenbergs z. T. nach dem griechischen Wortlaut der Praktika zu korrigieren sein dürfte. Ueberhaupt finden sich gerade in dem Nachtrag der Centurien (VII) zahlreiche Parallelen zu diesen Ausführungen, vgl. VII 2. 4. 21[4]). 28. 50. 52, dann Br. 39. 593. Auch sonst stehen bei Euagrios hin und her zerstreut kurze Bemerkungen, welche sich auf diese Erfahrungen beziehen. Prakt. 36 ἀπειθείας τεκμήριον νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὁρᾶν. Cent. II 15 ὅταν ἡ λογικὴ φύσις τὴν αὔτης θεωρίαν δέξηται, τότε καὶ ἡ τοῦ νοὸς δύναμις τελεία ἔσται. Dazu bemerkt der Kommentar: Wenn das geistige Gebet unsere Vernunfterkenntnis von allem Rost gesäubert, so daß es sich im Glanz reiner Schönheit schaut, dann ist auch der Nus imstande

1) Ich verweise in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Sätze, in denen die θεολογία als μυστήριον dem auserwählten Kreis der Gnostiker vorbehalten bleibt. Besonders Gnostik. 128 (s. o. S. 312). Etwas abgemildert 115 δεῖ τοῖς παισὶ καὶ τοῖς νέοις περὶ τῆς πρακτικῆς διαλέγεσθαι . . . καὶ περὶ τῆς θεολογίας καὶ τῆς φυσιολογίας ὀλίγον τι ἐξηγεῖθαι, ὅτι ἄνευ τούτων οὐδεὶς τὸν κύριον ὁρᾷ. Vgl. ibid. 114. 116. 127. Cent. VI 65.

2) Vgl. Prakt. 38 τῆς γνώσεως αὐτὸν μετάρσιον ἁρπαζούσης καὶ χωριζούσης τῶν αἰσθητῶν.

3) Vgl. Origenes Sel. in Psalmos Lomm. XII 96 ὁ τελειωθεὶς ἵσταται βέβαιος καὶ χρηματίζων ἅγιος τόπος θεοῦ.

4) VII 21 ist wieder besonders charakteristisch ὁ νοῦς (1) ἐν τῇ τῶν θεοῦ ἐντολῶν θρησκείᾳ γενόμενος ἐν τῇ τῶν κατὰ τοῦτον τὸν κόσμον πραγμάτων νοήσει διάγει. (2) ἐν δὲ τῇ γνώσει γενόμενος ἐν τῇ θεωρίᾳ ἀναστρέφεται. (3) ἐν δὲ τῇ προσευχῇ γινόμενος ἐν τῷ ἀνειδέῳ (s. o.) φωτὶ γίνεται, ὃ τόπος θεοῦ ὀνομάζεται. — II 62 ὅταν οἱ τῶν ἁγίων νόες δέξωνται τὴν

.... sich selber zu betrachten wie im Spiegel beim Gebet, wenn das unaussprechliche Licht über ihm aufgeht[1]).

Besonders wird dabei der Gebetscharakter (s. bereits oben) dieser ekstatischen Erfahrung betont. VII 21 ἐν τῇ προσευχῇ γενόμενος ἐν τῷ ἀνειδέῳ φωτὶ (s. o. S. 317, Anm. 5) γίνεται, ὃ τόπος θεοῦ ὀνομάζεται. VII 29 προσευχή ἐστι κατάστασις (s. o. S. 315) πάντων τῶν ἐν τῇ γῇ λογισμῶν φθαρτική. VII 30 προσευχή ἐστι κατάστασις νοὸς μόνον ὑπὸ τοῦ τῆς ἁγίας Τριάδος φωτὸς δὶ ἐκστάσεως[2]) ... VII 7 πύρειός ἐστι νοῦς καθαρὸς ὃς καιρῷ προσευχῆς τὰ αἰσθητὰ πράγματα οὐ προσάγει. Br. Frankenberg 585. 171 a α ὁ νοῦς φωτεινός τε τὴν ὄψιν καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μελετῇ κατεχόμενος. VII 57 ὁ ἐφ᾽ αὐτῷ καθ᾽ αὑτὸν οἰκοδομηθεὶς τῇ ξένῳ τούτῳ ἀρκεῖται τροφῇ τῷ τοῦ αὐτοῦ προσώπου κάλλει[3]).

§ 15. Auch das ist endlich eine Eigentümlichkeit der euagrianischen Mystik, daß ihre verstiegene Geistigkeit letztlich wieder eine sinnliche Färbung bekommt. Der Mystiker erhebt sich von der somatischen zur asomatischen Welt und darüber hinaus zur ἁγία Τριάς in noch geistigere und feinere Welten. Aber zuletzt will er doch die höchste Gottheit sinnlich greifbar spüren.

Das ist offenbar der Sinn der sich hier und da findenden Aussagen, die von einer αἴσθησις des Nus reden: I 33 ὁ νοῦς πνευματικῆς τῆς αἰσθήσεως χρείαν ἔχει. I 37 ἡ πνευματικὴ αἴσθησίς ἐστιν ἀπάθεια τῆς λογικῆς φύσεως. II 10 ἡ αἴσθησις τῆς γνώσεως. VII 44 βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐστι γνῶσις θεωρίας ὑψηλῆς καὶ νοητῆς ὑπερουρανίου τῷ νοὶ αἰσθητηρίῳ τε καὶ αἰσθήσεως ἀφθάρτου γεύσει γενομένη. Und so heißt es sogar II 35 καὶ ὁ νοῦς πέντε αἰσθητήρια πνευματικὰ κέκτηται (vgl. VII 20). Man soll die Gottheit erfühlen, schauen, hören, schmecken, riechen (der Gestank der Dämonen spielt in dieser Mystik eine große Rolle, vgl. V 78). In diesem Zusammenhang stehen übrigens auch die Termine πληροφορία πληροφορεῖν. Bei Euagrios sind sie, wie es scheint, allerdings in diesem Sinne noch selten. Aber wenn es bei ihm heißt I 54: ἀναπαύσεται (der Gnostiker) ὅταν ἡ τελεία πληροφορία τοὺς δεκτικοὺς αὐτῆς ἀγάγῃ πρὸς τὴν τῆς ἁγίας Τριάδος γνῶσιν, so ist die τελεία πληροφορία nichts anderes als diese sinnliche Erfülltheit mit der Gottheit, das Sich-Erfüllen des Mystikers mit ihrem wesenhaften Gehalt. Wiederum sind auch diese Ausführungen auf Origenes zurückzuführen. So finden wir in περὶ ἀρχῶν I 1, 7 den Satz: Horum autem sensuum, de quibus supra diximus, quia multa melior sensus est mentis (αἴσθεσις τοῦ νοός), omnibus clarum est. II 9, 4 167 35 qui (Gott) per gratiam suam sensibus se nostris infundens. In Joann. X 279: ἵνα ἡ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰς καλουμένας θείας αἰσθήσεις[4]) ἄνοδος δηλωθῇ... πρὸς κατανόησιν τῶν νοητῶν.

θεωρίαν αὐτῶν, τότε καὶ ἡ τῶν σωμάτων παχύτης ἐκ μέσου ἀρθήσεται. — III 6 νοῦς γυμνός ἐστιν ὃς ἐτελειώθη ἐν τῇ αὐτοῦ ὁράσει καὶ ἠξιώθη τῇ τῆς ἁγ. Τρ. θεωρίᾳ κοινωνεῖν. — Prakt. II 61, (allgemeiner) ἀποδημήσει (ὁ νοῦς) τὴν καλὴν ἐκείνην ἀποδημίαν καὶ ἐν τῇ χώρᾳ γένοιτο τῶν ἀσωμάτων.

1) Der Kommentar ist voll von der Schilderung der seligen Lichterfahrung beim Gebet. Vgl. I 7, 15, 16, 35; II 80; III 17, 32; IV 5 usw. Auch sonst findet sich bei Euagrios diese Lichtmystik in allgemeineren Wendungen sehr häufig. II 29 τὸ τῆς ἁγ. Τρ. φῶς. II 90 οἱ ἑωρακότες τὸ τῶν δύο πνευματικῶν λαμπάδων (?) φῶς αὐτοὶ ἀξιωθήσονται ὁρᾶν ἐκεῖνο τὸ πρῶτον φῶς. III 58 τὸ τῆς γνώσεως φῶς. Nonnenspiegel 54. Mönchsspiegel 55, 101. VII 54 φῶς τῆς ὄψεως τῆς Τριάδος ἐνδεδυμένος. V 15 ὅταν ὁ νοῦς ἐκδύηται τὰ πάθη ὅλος ἐκλάμπει ὡς φῶς καὶ ἔσται δηλαυγῶς ὁρατικός (und viele der oben angeführten Stellen).

2) Vgl. Br. Frankenberg 559, 156 b α τῆς ἐπὶ τῇ μεγαλωσύνῃ αὐτοῦ ἐκστάσεως. I 62 ἡ γνῶσις ἄνευ τόπου ἐν τῇ ἁγ. Τρ. ἐξίσταται.

3) Vgl. noch Prakt. 37: ἔρρωται νοῦς μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου τούτου παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς φανταζόμενος.

4) Zu dem Ausdruck vgl. auch in Joann. XX 405 zu Prov. 2 5 (ὅτε αἴσθησιν θείαν εὑρήσεῖς) und namentlich die ausführliche Erörterung c. Celsum I 48, p. 98 10 ff., über die höheren fünf Sinne, mit denen man die himmlischen Welten wahrnimmt.

Besonders deutlich tritt diese Betonung des sinnlichen Charakters des mystischen Erlebnisses bei den von Euagrios abhängigen Mystikern in den Homilien des Makarios, bei Diadochos von Photike heraus. Und erst von hier aus lernt man die Tragweite der wenigen andeutenden Aeußerungen des Euagrios (und Origenes) verstehen.

So spricht Makarios fast genau wie Euagrios Ho. 4, 7 von den πέντε λαγικαὶ αἰσθήσεις, von einem αἰσθάνεσθαι ἀθανάτου ζωῆς (IV 10 vgl. 24, 6). Makarios erhebt die Frage, ob Adam αἴσθησιν εἶχε καὶ κοινωνίαν τοῦ πνεύματος. Oder es heißt IV 12 καὶ αἰσθήσει ὄψεται ἀγαθὰ ἐπουράνια καὶ τρυφὴν ἀνέκφραστον καὶ πλοῦτον ἄπειρον θεότητος. Noch stärker IV 11 καὶ αἴσθωνται αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος καὶ τῆς χρηστότητος τοῦ φωτὸς τοῦ ἀρρήτου ἀπολαύσεως αὐτῇ πείρᾳ ἀπολαύσωσιν. Die αἴσθησις ist eben zugleich γεῦσις (s. o. Euagr. Cent. VII 44) 19, 7: μεταλαβὼν γεύσεως θεοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου μέτοχος γενόμενος. 26, 17: Niemand kann Gott erfassen εἰ μὴ οἱ γευσάμενοι ἐξ αὐτοῦ. Und zugleich treten αἴσθησις und πληροφωρία[1]) als Synonyme auf. 10, 2 ἐν τελειότητι μετὰ πάσης αἰσθήσεως καὶ πληροφορίας (10, 3. 4 ἐν πληροφορίᾳ πάσῃ), und ebenso finden sich γεῦσις und πληροφορία nebeneinander 15, 20 ἔστιν δὲ ἡ γεῦσις αὕτη ἐνεργητική[2]) ἐν πληροφορίᾳ δυνάμεως πνεύματος, ebenso 17, 9 γεῦσις, δύναμις πληροφορία, 1, 12 πεῖρα (s. o. 4, 12) πληροφορία.

Diadochos von Photike spricht so oft von αἴσθησις, daß es sich kaum lohnt, die Stellen aufzuzählen. Ich verweise (allerdings ungenügend) auf das Wortregister in der Ausgabe von Weis-Liebersdorf, und notiere nur für das Nebeneinandertreten von αἴσθησις und πληροφορία p. 46_{14}. 50_{21}. 84_{14}. $128_{1.14}$ (γεῦσις αἴσθησις πληροφορία) 130_{3}. 140_{6}. Ferner wären im Register bei Weis-Liebersdorf die Worte γεῦσις (γεύεσθαι 50_{21}) γλυκύτης (auch 70_{14}. 74_{1}. 128_{1}): γλύκυσμα, πεῖρα (auch noch 34_{28}. 36_{16}. 38_{6}. 116_{21}. 13_{9}. 140_{2}, beachte nebeneinander πεῖρα und αἴσθησις 12_{23}) πληροφορέω, auch ἐνέργεια einzusehen.

§ 16. Bei dieser Wendung, welche die euagrianische Mystik in der Richtung eines sinnlichen Realismus nimmt, ist es begreiflich, daß er auch eine sich bis in den Leib erstreckende Wirkung jener Erhebung der Seele durch πρακτική und θεωρητική annimmt. Mit Origenes teilt er, wie wir bereits z. T. gesehen haben, die an Pauli Theologie sich anschließenden Gedanken, daß der Fromme im Jenseits eine feinere Leiblichkeit bekommen wird, daß die παχύτης, die Erdenschwere dieses σῶμα, verschwinden und ein λεπτύτερον γένος des σῶμα entstehen soll[3]), womit dann die oben besprochene endgültige Hoffnung der Rückkehr des Nus zur Einheit seiner und der göttlichen Wesenheit und seiner völligen Befreiung von dem psychisch-somatischen Zustand sich durch den (oft

---

1) Zum Begriff des πληροῦσθαι 9, 7 τῆς υἱοθεσίας τοῦ πνεύματος τὴν πλήρωσιν λαμβάνει . . . τῆς ἐν μυστηρίῳ λαλουμένης (14, 2 πληροφορεῖται).

2) 17_{12} werden die getadelt, die von ἀπάθεια und τελειότης reden, μὴ ἔχοντες ἐνέργειαν καὶ πληροφορίαν.

3) z. B. II 77 ἡ ἐσχάτη τοῦ δικαίου κριτοῦ κρίσις οὐκ ἀλλοίωσιν τῶν σωμάτων (vgl. III, 25) ποιήσει ἀλλὰ τὴν παχύτητα αὐτῶν ἐκ μέσου ἀρεῖ. Vgl. VI 58, IV 24, III 40 ἡ ἐσχάτη σάλπιγξ ἐστὶ κέλευσμα τοῦ δικαίου κριτοῦ, ὃς ἐνδύει τοὺς λογικοὺς τὰ σώματα αὐτῶν κατὰ τὴν τῶν ἀναστρωφῶν αὐτῶν κατάστασιν (vgl. auch zu III 25). Der Kommentar findet hier eine Polemik gegen die Lehren des Origenes mit ihren endlosen Erneuerungen und Verwandlungen des Körpers, m. E. irrtümlich. Denn auch Origenes kann, wenn er im Anschluß an Paulus seine Idee vom σῶμα πνευματικόν entwickelt, den beim Gericht erreichten Zustand beinahe als endgültig erscheinen lassen. Und wenn auch bei Euagrios die Idee der fortgesetzten Verwandlung zurücktritt und nur versteckt erscheint, so muß auch er diesen Gedanken gehegt haben, wenn er von endgültiger Rückkehr des Nus zur Einheit seines Wesens redet. III 47 mit seiner Betonung der μία ἀνακαίνωσις und der bestimmten Ablehnung einer ἑτέρα ἀνακαίνωσις ist allerdings antiorigenistisch. Sollte hier vielleicht eine spätere Bearbeitung der euagrianschen Logia vorliegen?

versteckten) Gedanken weiterer Entwickelung im Jenseits wohl verbinden läßt. Nun aber lehrt Euagrios, wie eigentlich alle Mystik bereits seit Paulus II Kor 3 18, der hier seinerseits Einflüsse der Mysterienfrömmigkeit aufnimmt, daß dieser feinere Leib dem Gnostiker schon im Diesseits zuteil wird, und es ist charakteristisch, daß in diesem Zusammenhang uns auch das alte paulinische Schlagwort vom σῶμα πνευματικόν wiederbegegnet. Die neue pneumatische Leiblichkeit stellte sich der Mönchsmystik ja auch bereits ganz plastisch und realistisch greifbar dar. Hat nicht der Mönch durch die πρακτική bereits ein Stück der παχύτης der neuen Leiblichkeit erreicht? Wenn er in die ἀπάθεια und die ἀγάπη πνευματική eingegangen ist, wenn es ihm gelungen ist, die Regungen der ἐπιθυμία ganz zurückzudrängen, die Geschlechtsbegierde endgültig zu überwinden, in den Zustand der ἀοργησία einzugehen, seinen Nus in der γνῶσις οὐσιώδης über alle Welt der Innerlichkeit zu erheben, besitzt er dann nicht schon jenes σῶμα πνευματικόν, jene leichte Leiblichkeit der überirdischen, himmlischen Wesen?

Euagrios bejaht das. Gleich im Anfang der Centurien (I 11) lesen wir den Satz: alle die schon jetzt sich σώματα πνευματικά erworben haben, herrschen im gegenwärtigen Aeon (ἐν τοῖς ἐνεστῶσιν [st. Frankenberg γενομένοις] αἰῶσιν); so viele ihrer aber noch von Leibern, die sich abmühen (ἐν σώμασιν πρακτικοῖς st. Frankenberg ἐργάταις s. o.), umschlossen werden, werden im zukünftigen Aeon herrschen! Der Gnostiker des Euagrios, wir dürfen auch sagen der Pneumatiker[1]), ist im Besitz des σῶμα πνευματικόν, er ist ein Herrscher, ein θεός hier auf Erden. Ebenso bestimmt redet E. II 72: εἰ ἡ τῶν πνευματικῶν γνῶσις προτέρα καὶ τιμιωτέρα ἐστὶ τῆς τῶν σωματικῶν γνώσεως δηλονότι καὶ τὰ σώματα αὐτῶν λεπτὰ[2]) καὶ φωτεινά παρ' ἐκεῖνα. Eine gegenwärtige Erfahrung schildert E. auch II 90 οἱ ἑωρακότες τὸ τῶν δύο πνευματικῶν λαμπάδων[3]) φῶς αὐτοὶ ἀξιωθήσονται ὁρᾶν ἐκεῖνο τὸ πρῶτον φῶς τῆς μακαριότητος[4]), ὃ ὁρῶμεν τῇ τοῦ κ. η. I. Χρ. χάριτι ἀξιωθέντες τῆς τῶν σωμάτων ἡμῶν ἀνακαινώσεως. Dasselbe gilt wahrscheinlich auch von III 20 (trotz der andern Deutung des Kommentars) ἡ τῶν πρακτικῶν σωμάτων μεταμόρφωσίς ἐστιν ἀνακαίνωσις ἐκ τοῦ σαρκικοῦ εἰς τὸ πνευματικὸν κατὰ τὸ τῆς καταστάσεως αὐτῶν μέτρον.

§ 17. Dieser neue somatische Zustand der Gnostiker oder Pneumatiker bedeutet dem E. mit andern Worten ausgedrückt eine Erhebung in den Zustand der Engelwesen. Wenn E. das Wesen der Engelmächte schildert (III 5) οἵ τε τῶν οὐρανίων δυνάμεων νόες καθαροί εἰσιν πλήρεις τῆς ἀληθινῆς γνώσεως καὶ τὰ σώματα αὐτῶν φῶς ἐκλάμποντα — so zeichnet er damit zugleich das schon im Diesseits, wenigstens zeitweilig, erreichbare Ideal des Gnostikers. Dahin gehört es dann auch, wenn Euagrios, wie die gesamte Mystik seiner Zeit, gern davon redet, daß die Gnosis und auch die πρακτική (ἐργασία τῶν ἐντολῶν) die geistige Nahrung des Gnostikers sei, daß er auf diesem Wege der Nahrung der Engel (ἄρτος τῶν ἀγγέλων) teilhaftig werde[5]). V 35: εἰ τῆς λογικῆς φύσεως ἄρτος ἡ τῶν ὄντων γνῶσίς ἐστι, ταύτην δὲ ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου ἡμῶν φαγεῖν

---

1) Der Begriff des „πνευματικός" ist bei Euagrios verhältnismäßig selten. Soweit ich sehe, steht II 72 so ziemlich allein. Häufiger sind Wendungen wie νοῦς πνευματικός II 27. — γνῶσις πνευμ. I 72, II 3. 8. 14. 20, IV 6 — σῶμα πνευματικόν, I 90, IV 24 u. ö. (IV 82 σῶμα ψυχικόν) θεωρία πνευματική, II 13, VI 2, Prakt. 21. 48 διδαχὴ πνευμ., VI 60 δρασις πνευμ., II 62 ἀγάπη πνευμ., Trakt. 24. 58 λόγος πνευμ. V 28. Einmal sogar πνευματικαὶ ἐπιθυμίαι I 85.

2) ܩܠܝܠ ist mit λεπτόν, nicht mit ταχύ (Frankenberg) wiederzugeben.

3) Das wird sich auf die πρακτική und θεωρητική beziehen, oder auch auf die πρώτη καὶ δευτέρα φυσικὴ θεωρία (s. d. Kommentar).

4) Syr. ܕܛܘܒܐ̈ Frankenberg μακαρισμῶν (?). Das Pluralzeichen ist vielleicht zu beseitigen.

5) Vgl. I 23 und die oben S. 288 beigebrachten Parallelen aus Origenes.

παρηγγέλμεθα, δῆλον ὅτι ἐν τῇ τῶν ἐντολῶν θεοῦ ἐργασίᾳ τοῦτον φάγομεν. Prakt. II 56 καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγιείαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς, τροφὴν δὲ τὴν γνῶσιν, ἥτις μόνη συνάπτειν ἡμᾶς ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν εἴωθεν. Aber freilich ein Abstand ist hier zwischen dem Gnostiker hier auf Erden und den Engelmächten gegeben, er soll sein Brot unter Schweiß essen (s. o.) oder deutlicher (III 4): τῶν μὲν ἀγγέλων ἐστὶ τὸ παντὶ χρόνῳ τρέφεσθαι ταῖς τῶν ὄντων θεωρίαις, τῶν δὲ ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ καιροῦ.

Trotz alledem bekennt sich Euagrios entschieden dazu, daß dieser selige engelgleiche Zustand dem Gnostiker und Mystiker auf kürzere oder längere Zeit erreichbar sei. Wir sahen das bereits oben, wo es sich um die πρᾶξις der ἀπάθεια handelte[1]). Die ἀπάθεια ist für ihn wirklich ein realisierbarer Zustand. Zu noch größerer Sicherheit und Begeisterung erhebt er sich, wenn er sich das Ideal des Theoretikers vergegenwärtigt. Dann hören wir Worte, wie die, daß die, welche im Besitz der σώματα πνευματικά sich befinden, schon in diesem Leben Könige sind. Dann heißt es: πέρας ἐργασίας τε καὶ βασανισμοῦ ἡ τῶν ἁγίων κληρονομία I 18. ὁ τέλειος οὐκ ἐγκρατεύεται καὶ ὁ ἀπαθὴς οὐχ ὑπομένει Prakt. 40. Oder gar: ἀπέραντόν ἐστι τὸ πλήρωμα[2]) τῶν πρώτων γεγονότων· πέρατι δὲ περιγέγραπται ἡ ματαιότης (I 54 vgl. 55). Dieser Gnostiker steht in der Vollendung seiner ἀρεταί jenseits des Gesetzes, οὐκ ἔτι μέμνηται νόμου (Prakt. 42). Er tritt auch darin in die Würdestellung der heiligen Engel ein, daß er nun wie sie die Erziehung der noch nicht Vollendeten und der Unterstützung Bedürftigen übernimmt: οὐ μόνον οἱ ἅγιοι ἄγγελοι πονοῦνται μεθ' ἡμῶν εἰς τὴν σωτηρίαν, ἀλλὰ καὶ οἱ ἅγιοι οἱ ἑταῖροι ἡμῶν (VI 88 vgl. 90. III 7). Er ist der Gottesmensch, von dem es heißt: καὶ μόνος ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ τὸν τῆς γνώσεως ἄνθρωπον γινώσκειν δύναται (II 56)[3]). Hier auf der Höhe euagrianischer Mystik finden wir denn auch das große Schlagwort von der Vergottung des Mystikers: ἐν τῇ Μονάδι οὐκ εἰσιν οἱ ἄρχουσιν οὐδὲ οἱ ὑπ' ἀρχάς, ἀλλὰ πάντες θεοί εἰσιν (IV 51). ὅταν ὁ νοῦς τοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι εἶναι καταξιωθῇ, τότε χάριτι καὶ θεὸς προσαγορεύεται (V 81). πρὸς τὴν τελείαν τοῦ θεοῦ σύμμιξιν ἀναβιβάζουσιν (VII 43). ἀσώματός ἐστιν ὁ νοῦς ὅταν ἀφομοίωται τῷ θεῷ[4]).

IV. Beziehungen des Weltbildes des Origenes (Euagrios) zum zeitgeschichtlichen Milieu.

Ich habe bisher, um bei dem schwer zu behandelnden Stoff die Uebersichtlichkeit besser zu wahren, die Darstellung auf den Vergleich zwischen Origenes und Euagrios und auf den Nachweis der schlechthinigen Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren beschränkt. — Es wird sich aber noch lohnen, eine kurze Umschau zu halten und wiederum Weltbild und Weltanschauung beider auf ihre weitere Herkunft und ihren Ursprung zu prüfen.

---

1) Vgl. die Charakterisierung des Euagrios Hist. Laus. 38 Butler p. 122 16: τρίτον ἔτος ἔχω μὴ ὀχλούμενος ὑπὸ ἐπιθυμίας σαρκικῆς.

2) Das kommt zustande ὅταν ἡ τελεία πληροφορία τοὺς δεκτικοὺς αὐτῆς ἀγάγῃ πρὸς τὴν τῆς μονοειδοῦς ἁγίας Τριάδος γνῶσιν ibid. Vgl. Br. 43, Frankenberg 595 ἐνδέχεται γὰρ ἡμᾶς καθόλως ἀπὸ τῆς κακίας λυτρωθῆναι. Es folgen die Sätze: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς σπέρματα ἀρετῆς ἐν ἡμῖν κεῖται, κακίας δὲ οὔ (s. o. die Zusammenstellung).

3) Gnost. 106 γνωστικός ἐστιν ὁ μὲν ἅλατι ὅμοιος πρὸς τοὺς ἀκαθάρτους, φωτὶ δὲ πρὸς τοὺς καθαρούς.

4) Vgl. noch Gnost. 151 (Schlußwort): σπεῦδε τὴν εἰκόνα σου μεταπλάττειν καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἀρχετύπου; ferner den Terminus συναρπάζειν Prakt. II 56; die Mahnung: αὐτῷ ὡς μόνῳ καὶ ἑνὶ προσέλθωμεν, τότε καὶ τὸ ἔσχατον τέλος εἰσόμεθα Migne 32, 257 B.

Ich beginne mit der origenistisch-euagrianischen Darlegung über die Monas als das Wesen der Gottheit (vgl. § 1). Die Herkunft dieser Gedanken zu bestimmen ist ja nicht schwer, man wird sofort auf den Neupythagoräismus verweisen. Justinian sagt in seinem Synodalschreiben gegen Origenes (Koetschau, περὶ ἀρχῶν p. 21, Anm.): ὁ γάρ τοι Πυθαγόρας ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφησεν εἶναι τὴν Μονάδα. Es soll hier aber doch an einige genauere Vergleichungspunkte erinnert werden. Das Charakteristische an der Anschauung des Origenes-Euagrios ist nicht die Erfassung Gottes als der Monas, sondern vor allem der Gegensatz, in welchem diese göttliche Monas zur Zahl und der ganzen Welt der Zahlen gestellt wird. Die Monas selbst ist nicht Zahl, ἓν ἀριθμῷ, sondern jenseits aller Zahl und dieser unendlich überlegen. Das tritt in den Ausführungen des Euagrios noch bestimmter heraus als in denen des Origenes, wenigstens soweit ich diese überschaue. Das ist aber spezieller Neupythagoräismus im Gegensatz zu der altpythagoräischen, viel einfacheren Auffassung der Zahl als des Wesens aller Dinge. Besonders präzise ist das in der Darstellung des Sextus Empiricus (X 276 vgl. 282) hervorgehoben. ἀνέκυψαν ἄρα ἀρχαὶ πάντων κατὰ τὸ ἀνωτάτω ἥ τε πρώτη Μονὰς καὶ ἡ ἀόριστος Δυάς. ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα. ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης Μονάδος τὸ ἕν, ἀπὸ δὲ τῆς Μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου Δυάδος τὰ δύο. — Dieser Gegensatz zwischen Alt- und Neu-Pythagoräismus kommt auch in dem Zeugnis des Moderatus (bei Stobaios Eklog. I 20) sehr deutlich zum Ausdruck: τῶν ἀριθμῶν εἰσηγήσαντο τὰς ἀρχὰς οἱ μὲν νεώτεροι τὴν Μονάδα καὶ τὴν Δυάδα, ος δὲ Πυθαγόρειοι πάσας παρὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις.

Wir sahen ferner oben (§ 1), wie namentlich Euagrios die göttliche Ἑνάς und Μονάς (beachte die Wiederkehr dieser Ausdrücke bei beiden) dem ἓν τῷ ἀριθμῷ gegenüberstellt. Auch diese Terminologie ist neupythagoräisch und hängt mit der eben berührten sachlichen Unterscheidung zusammen. Am deutlichsten ist das etwa bei Justin Cohortatio c. 19 überlieferte: τὴν μὲν γὰρ Μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς, τὸ δὲ ἓν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. Umgekehrt wird bei Theon v. Smyrna Math. 4 (20 19 ed Hiller) hervorgehoben: Ἀρχύτας καί Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν[1]). Es wurde oben hervorgehoben, wie Euagrios gern von der durch die Zahl gespaltenen Welt und unserem gespaltenen Dasein in dieser Welt spricht. Dazu möchte ich einen Satz des (Neupythagoräers oder Platonikers) Numenios von Apameia heranziehen. Für diesen ist die Gottheit (Zeller III 2, 237) ebenfalls in erster Linie die Monas. Neben dieser höchsten Gottheit nimmt er bekanntlich einen zweiten und dritten Gott an (δημιουργός und κόσμος) und deren Wesen bestimmt er: θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς. συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς.

Wenn Origenes und mit ihm Euagrios das Weltwunder wesentlich als einen Abfall von der göttlichen Monas, das Weltspiel als eine Rückkehr zu dieser, als eine Aufhebung aller Zahl betrachten, so ist diese Gesamtanschauung wesentlich auf neupythagoräischem Boden erwachsen, obwohl gerade die Spekulationen über die ἀόριστος Δυάς bei beiden zu fehlen scheinen. Wenn Origenes

1) Vgl. noch Syrian ad Aristotel. Metaphys. Schol. 917 b, Mullach 116 a (mit Berufung auf Moderatos und Nikomachos) ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων. Eine etwas andere Auffassung scheint bei Euodoros (Zeitalter des Augustus, nach Simplicius Physic. 181) vorzuliegen: ἄλλο μέν ἐστιν Ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἀλλὸ δὲ Ἓν τὸ τῇ Δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ Μονάδα καλοῦσιν. — Nach Theon Smyrn. (s. o.) setzen die meisten Pythagoräer vor die Monas noch eine zweite Monas, vgl. das Material bei Zeller I 362 3. 364 1. 349 1. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos. 15.

(und etwas versteckt doch auch Euagrios) so energisch den Abfall der Geister von der Monas der unkörperlichen göttlichen Wesenheit in den Mittelpunkt seines Systems stellt und die Entstehung der gesamten körperlichen Welten von hier aus zu begreifen sucht, so hören wir von Numenios (nach Jamblichos, Stobaios I 910): τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων . . . τὰς ἐνσωματώσεις τῶν ὅλων κακάς τε εἶναι πόσας διασχυρίζονται καὶ διαφερόντως οἱ περὶ Κρόνιόν τε καὶ Νουμήνιον καὶ Ἁρποκρατίωνα[1]).

Es soll übrigens noch darauf hingewiesen werden, daß derartige Spekulationen über die Monas bereits vor Origenes in der Katechetenschule Alexandrias offenbar verbreitet waren. Ich verweise hier auf einen charakteristischen Satz in den Excerpta ex Theodoto 10, 55: οἱ πρωτόκτιστοι εἰ καὶ ἀριθμῷ διάφοροι καὶ ὃ καθ᾽ ἕκαστον περιώρισται καὶ περιγέγραπται, ἀλλ᾽ ἡ ὁμοιότης τῶν πραγμάτων ἑνότητα καὶ ἰσότητα καὶ ὁμοιότητα ποιεῖ (vgl. Exc. 11, 2). Auch hier haben wir deutlich die Entgegensetzung der Welt der ἑνότης und ἰσότης gegenüber der durch die Zahl gespaltenen. Auch bei Clemens finden wir Spuren dieser Betrachtungsweise. Einer eigentümlichen Spekulation über die göttliche Monas, zu der man auf dem analytischen Wege gelange, indem man von dem βάθος, πλάτος, μῆκος der körperlichen Welt sich löse und so zu dem ὑπολειφθὲν σημεῖον der Monas vorwärtsdringe, findet sich Stromat. V 71 2—3 [2]). Mehr noch werden wir an Euagrios und Origenes erinnert, wenn wir Stromat. IV 152 1 lesen: εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται. IV 157 1 διὸ δὲ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ δι᾽ αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ἀπιστῆσαι διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι[3]). Mehr noch, Clemens selbst verweist uns direkt auf die Quelle dieser Anschauungen IV 151 3 μυστικῶς οὖν ἐφ᾽ ἡμῶν καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἐλέγετο ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς εἷς ἑνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν ἀμετάτρεπτον τοῦ ἀεὶ θεῖν τὰ ἀγαθὰ ἕξιν.

Endlich verweise ich noch auf die charakteristische Stelle des dreizehnten hermetischen Traktats: ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι ἐκεί εἰσιν, ἔνθα ὁ τῆς Ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. Und damit wäre dann das Milieu, in welchem sich die Spekulationen des Origenes — Euagrios bewegen, so ziemlich umschrieben.

Sehr viel ließe sich weiter über das mannigfach abgestufte und gegliederte System des Geisterreiches sagen, über die Idee eines ständigen Auf- und Absteigens dieser Geisterwelt; und den Gedanken der erzieherischen Bedeutung der höheren Engelklassen für die Niederen. Doch habe ich das meiste davon bereits in meinem jüdisch-christlichen Schulbetrieb beigebracht. Die nächsten Parallelen, die wir zu notieren haben, liegen in den Excerpta ex Theodoto und den Eklogen des Clemens Alex. vor. Ich verweise auf das, was ich im Schulbetrieb 157 ff. hierüber gesagt habe und zitiere nur die zwei besonders markanten Stellen: οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες χιλία ἔτη μαθητεύονται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, εἰς τελειότητα ἀποκαθιστάμενοι· εἶτα οἱ μὲν διδάξαντες μετατίθενται εἰς ἀρχαγγελικὴν ἐξουσίαν, οἱ μαθόντες δὲ τοὺς ἐξ ἀνθρώπων αὖθις μεθισταμένους εἰς ἀγγέλους μαθητεύουσιν. ἔπειτα οὕτως περιόδοις ῥηταῖς ἀποκα-

1) Ueber den uranfänglichen Zustand der Seele urteilt Numenios bei Jamblichos (Stobais I 1066): ἕνωσιν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος. Ein solcher Satz könnte auch bei Origenes oder Euagrios sich finden.

2) Vgl. in der Ausgabe von Stählin den Hinweis auf Nikomachos Introd. Arithmet. II 3 p. 84 8 Hoche.

3) Vgl. IV 73 3 ἡ ἀγάπη . . . εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως ἀποκαθεστακυῖα τὸν γνωστικόν VII 68 1, V 82 1.

θίστανται τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος[1]) ἀγγελοθεσίᾳ. Exc. 27: γυμνὴ δὲ ψυχὴ . . . οἷον σῶμα τῆς δυνάμεως γινομένη μεταβαίνει εἰς τὰ πνευματικὰ λογικὴ τῷ ὄντι καὶ ἀρχιερατικὴ γενομένη, καθάπερ οἱ ἀρχάγγελοι. τῶν ἀγγέλων ἀρχιερεῖς γινόμενοι καὶ τούτων πάλιν οἱ πρωτόκτιστοι[2]).

Hier haben wir alles nebeneinander, die verschiedenen Geisterklassen — hier noch in bestimmterer Ausprägung als bei Origenes—Euagrios, die der πρωτόκτιστοι ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι[3]), das Aufsteigen der verschiedenen Klassen in langen Zeiträumen, den Unterricht, den die niederen von seiten der höheren erhalten. Ich erinnere ferner an die bedeutsame Stelle in Clemens Stromat. VII 9 2—3: πάντων εἰς τὸν πρῶτον διοικητὴν τῶν ὅλων ἐκ θελήματος πατρὸς κυβερνῶντα τὴν πάντων σωτηρίαν ἀφορώντων, ἑτέρων ὑφ' ἑτέρους ἡγουμένους τεταγμένων, ἔστ' ἂν τις ἐπὶ τὸν μέγαν ἀφίκηται ἀρχιερέα· ἀπὸ μιᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς τῆς κατὰ τὸ θέλημα ἐνεργούσης ἤρτηται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα· εἶτα ἐπὶ τέλει τοῦ φαινομένου τῷ ἄκρῳ ἡ μακαρία ἀγγελοθεσία, καὶ δὴ μέχρις ἡμῶν αὐτῶν ἄλλοι ὑπ' ἄλλοις[4]).

Ich habe dann weiter (Schulbetrieb 178 ff.) die Herkunft dieser merkwürdigen Phantasien untersucht und (im Anschluß an Collomps Untersuchungen) auf die auffallenden Parallelen in Porphyrs Brief an Anebo und Jamblichs de mysteriis hingewiesen. Das zweite Buch von de mysteriis entwickelt eine ausführliche Theologie der Geisterhierarchie: θεοὶ ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι, δαίμονες, ἥρωες, ἄρχοντες, ψυχαί. Die sämtlichen Glieder der Geisterwelt zählt auch bereits Porphyr (nach de mysteriis II 3 p. 70 ed. Parthey) auf[5]). De mysteriis I 5 p. 16 trägt eine einfachere Gliederung vor: θεοί, δαίμονες, ἥρωες, ψυχαί[6]). Die Frage nach der Herkunft der Spekulationen in Jamblichs de mysteriis (und Porphyrs Brief an Anebo) führte dann weiter zu den Spekulationen des hermetischen Schriftenkreises. De mysteriis beruft sich im Anfang des ersten Buches (vgl. auch die wichtigen Stellen VIII 5 X 7) direkt auf Hermes und hermetische Offenbarungen. In der Kleis, dem Traktat X des corpus Hermeticum, lesen wir den Satz: αἱ δὲ ἀνθρώπειαι (ψυχαὶ) ἀρχὴν ἀθανασίας ἔχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι. εἶθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν ἀπλανῶν χορὸν χορεύουσιν. χοροὶ δὲ δύο θεῶν ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν. καὶ αὕτη ψυχῆς τελειοτάτη δόξα (7). Wir haben wieder eine Stufenfolge ἀπλανεῖς, πλανώμενοι, δαίμονες ψυχαί. Ueber die Art des Zusammenhangs dieser Geisterstufen lesen wir c. 14 ἐκ μιᾶς δὲ ἀρχῆς τὰ πάντα ἤρτηται. ἡ δὲ ἀρχὴ ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου. c. 22 κοινωνία ἐστὶ τῶν ψυχῶν καὶ κοινωνοῦσι μὲν αἱ τῶν θεῶν ταῖς τῶν ἀνθρώπων, οἱ τῶν ἀνθρώπων ταῖς τῶν ἀλόγων. ἐπιμελοῦνται δὲ οἱ κρείττονες τῶν ἐλαττόνων, θεοὶ μὲν ἀνθρώπων, ἄνθρωποι δὲ τῶν ἀλόγων ζώων,

---

1) Ueber die verschieden abgestufte Leiblichkeit der Engel und auch des Sohnes vgl. Exc. 11—12.

2) Vgl. hier noch das Material aus den Hypotyposen des Clemens Schulbetrieb 193 und meinen dort S. 120 ff. versuchten Nachweis, daß hinter diesen Spekulationen Pantainos stehe.

3) Vgl. aber Euagrios V 4, 7, 10: ἀρχάγγελοι ἄγγελοι πρωτότοκοι (πρωτότοκοι hier aber wohl nicht im oben angegebenen Sinn).

4) Vgl. hierzu besonders noch die wichtige Stelle über die verschiedenen Wohnungen der Gläubigen im Jenseits Stromat. VI 113—114; auch hier liegt die Idee eines stufenweisen Aufstiegs der Seelen zu Grunde, ebenso in kurzen Andeutungen IV 36 3 37 1 40 1 40 2 (Schulbetrieb 249).

5) Jamblich I 8 bekämpft die Meinung Porphyrs: οὐ μέντοι τὴν ὑπό σου διάκρισιν ὑποτεινομένην αὐτῶν προσιέμεθα, ἥτις τὴν πρὸς τὰ διαφέροντα σώματα κατάταξιν, οἷον θεῶν μὲν πρὸς τὰ αἰθέρια, δαιμόνων πρὸς τὰ ἀέρια, ψυχῶν δὲ τῶν περὶ γῆν, αἰτίαν εἶναι φησί . . . διαστάσεως. Dazu vergleiche noch Origenes περὶ ἀρχῶν nach dem Bericht des Hieronymus. Koetzschau 64 9 ff., 83. Anmerkung. — Auch Zeller III 2 715. 727 5.

6) Vgl. auch das S. 177 f. über die Terminologie dieser Geistertheologen Beigebrachte.

ὁ δὲ θεὸς πάντων. In diesen Zusammenhang stellte ich (Schulbetrieb 181) endlich den Vortrag des Kleombrotos in Plutarchs de defectu oraculorum c. 10 415 B: οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν. ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἐν χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θειότητος μετέσχον [1]).

Und diese Beobachtungen lassen sich noch weiter zurückverfolgen. Ganz klar ausgeprägt liegt diese Lehre von einem stufenmäßig organisierten Geisterreich sicher auch bei dem Alexandriner Philo (Hauptstellen de gigant. 12 ff.; de plantat. 18, de somn. I 138 ff., vgl. Schulbetrieb 18 ff.) vor. Auch hier werden die Klassen der ἥρωες, δαίμονες ἄγγελοι, wenn auch nicht in klar abgegrenzter Stufenfolge, genannt, wie denn überhaupt das ganze Weltbild vor der Geisterhierarchie und dem Auf- und Absteigen der Seelen erst in allgemeineren und unbestimmteren Umrissen vorliegt. Namentlich soll noch hervorgehoben werden, daß die markante Idee von der Sympathie der höheren Geisteswesen für die niedern und der freundlichen Förderung der letzteren durch die ersteren, bei Philo zu wiederholten Malen vorgetragen wird. Nach de somniis § 147 steigen z. B. die höheren Seelen abwärts: διὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν, ἐπικουρίας ἕνεκα καὶ συμμαχίας, ἵνα καὶ τὴν ἔτι ὥσπερ ἐν ποταμῷ τῷ σώματι φορουμένην ψυχὴν σωτήριον πνέοντες ἀναζωῶσι (vgl. de gigant. 12, de plant. 14, de somn. I 140) [2]). Und dazu hat man wieder seit langem die markanten Ausführungen in Plutarchs de genio Socratis c. 24 und bei Maximos von Tyros dissert. XV 6 in Beziehung gebracht (Richard Heinze, Xenokrates S. 100—110). Man ist geneigt hier wie bei sämtlichen Darlegungen Philos über die Geisterhierarchie Poseidonios als letzte Quelle anzusehen. Ich habe im Schulbetrieb für diese Anschauungen (S. 18—20), wie für manche andere dargelegt, weshalb ich hier nicht unbedingt zustimmen kann. Die zahlreichen Unstimmigkeiten und Variationen in diesen Phantasien lassen es schwer glaubhaft erscheinen, hier überall das Weh eines einzelnen Mannes zu sehen. Wir werden urteilen dürfen, daß es sich hier um weit verbreitete populäre Anschauungen handelt, die mit Poseidonios in der Philosophie einzudringen beginnen und auch später immer von neuem einströmen, bis sie dann endlich bei den späteren zu immer kühneren und phantastischen Systemen ausgebaut werden. — Am Schluß dieser ganzen Entwickelung steht dann etwa der „Areopagite Dionysius“ [3]) mit seinem irdische und himmlische Hierarchie umspannenden System.

Und endlich möge noch auf eine Parallele zwischen Euagrios (Origenes) und Clemens Alex. (oder seinen Quellen) in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Es wurde oben (§ 3 und § 17) auf die Idee aufmerksam gemacht, daß der vollendete Gnostiker seinerseits an dem Erziehungswerk der Engel an den niedriger stehenden Seelen teilnehme, und daß dieser hiermit in die Würdestellung der den großen Prozeß des Aufstieges der Seelen leitenden Geistermächte einrücke. Ebenso heißt es in der ἐκλογαί 37 $_2$, der Gnostiker treibe im Fleisch den Dienst der Engel (ἐν σαρκὶ μελετήσαντος ἀγγελικὴν ὑπουργίαν). In den Gnostikern sei Gott selbst lebendig und gegenwärtig wirksam: οὕτως θεὸς δι' ἀνθρώπων εὐεργετεῖ . . . ἡμᾶς ἐγέννησεν δι' ανθρώπων καὶ ἐπαίδευσεν δι' ἀν-

1) Vgl. dazu die markante Stelle bei Euagrios V 11 über die βαθμοί der ἄγγελοι, ἄνθρωποι, δαίμονες.

2) Noch weitere Parallelen: Schulbetrieb 20 $_1$.

3) Dieser Name erscheint bereits bei dem Kommentator des Euagrios II 17; vgl. II 78 die Ausführung über die neuen Engelchöre, denen wir beim Areopagiten begegnen, doch andrerseits bereits in einer älteren jüdischen Schrift, dem slavischen Henochbuch.

θρώπων (16). Die Gnosis ist ἡ τῷ ὄντι θεία σοφία . . . τὸ φῶς τὸ εἰλικρινές, τὸ φωτίζον τοὺς καθαροὺς τῶν ἀνθρώπων.

Die Untersuchung hat uns das gesamte Milieu bereits deutlich gezeigt, in welche die Spekulationen des Euagrios—Origenes hineingehören. Hinter Origenes taucht die Gedankenwelt der alexandrinischen Katechetenschule auf, die Excerpta ex Theodoto, die Eklogai (Pantainos?), Clemens Alex., hinter der alexandrinischen Katechetenschule hermetische (neupythagoräische) Spekulationen, die andererseits zu den Neuplatonikern ihren Weg nehmen; wandern wir noch eine Strecke Weges weiter zurück, so stoßen wir auf die Quellen der mystischen Spekulationen Plutarchs und auf Philo von Alexandria, zuletzt wird die Gestalt des Stoikers Poseidonios sichtbar; aber man wird auch ihn nicht als den Urheber, sondern bereits als Traditor dieser zum größten Teil volkstümlichen Phantasien ansehen dürfen. Und mit welcher zauberhaften Gewalt dieses Bild der großen Geisterhierarchie — wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen — die Gemüter beherrschte, zeigt auf der andern Seite die Gestalt des Dionysios Areopagites.

Einer besonderen Untersuchung bedarf auch die eigentümliche Psychologie, die, wie wir sahen, Euagrios mit Origenes teilte, und auf deren Basis dann ihre Lehre vom Sündenfall des Menschen und von der Rückkehr zur Einheit des ursprünglichen Wesens sich erhebt. Sie ruht ja im letzten Grunde auf aristotelischer Psychologie (νοῦς, höchster Bestandteil der Psychologie), nur hier und da zeigten sich in der Aufzählung der (durch den Sündenfall entstandenen) niederen Elemente der menschlichen Psyche platonische Elemente. Jedenfalls aber ist die schroffe Art, wie hier die Elemente des menschlichen Seelenlebens auseinandergerissen und gegeneinandergesetzt werden, wie der Nus als eine Existenz für sich und sein Herabsinken und Versinken in Psyche und Soma als Sündenfall betrachtet wird, Mythologie und nicht mehr Philosophie.

Wir wundern uns daher nicht, wenn wir die beste Parallele zu dieser psychologischen Mythologie in den hermetischen Schriften[1]) finden. Hier ist die Ueberzeugung ausgesprochen, daß der Nus eine supranaturale Wesenheit sei, die deshalb auch gar nicht einmal allen Menschen zukommt. Hier begegnen wir im letzten Teile der Kleis (Traktat X) dem Satz, daß der Nus eine νωθρᾶ ψυχή nicht verträgt, sondern sie verläßt: ἡ τοιαύτη δὲ ψυχὴ . . . νοῦν οὐκ ἔχει. ὅθεν οὐδ' ἄνθρωπον δεῖ λέγειν τὸν τοιαῦτον. Oder XII 4 ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων (vgl. das Fragment bei Stobaios I 800). Die Parallelen in den Hermetica sind nur deshalb zum Teil nicht ganz deutlich, weil hier als das niedere Element gegenüber dem Nus merkwürdigerweise auch der Logos erscheint, und es dann heißt, daß nur der Logos[2]) allen Menschen zukomme, aber nicht der Nus, der nur den Auserwählten im Sakrament des Krater zu-

1) Vgl. zum folgenden meine Anzeige von Krolls Lehren des Hermes Trismegistos, Gött. G. Anz. 1914. S. 725 ff.

2) Diese Wertabstufung von Nus und Logos finden wir bei Philo von Alexandria sehr häufig. Sehr oft findet sich bei ihm die Einteilung des menschlichen Wesens in Nus Logos αἴσθησις σῶμα, und die Forderung, daß der Nus sich von allen den niederen Elementen des menschlichen Wesens befreie. Das ist dann nach ihm das γυμνωθῆναι und ἐξαπλωθῆναι des Nus. Vgl. von vielen Stellen Leg. Alleg. I 39 quod det. pot. 91 (129). de ebriet. 70. de migrat 2. de fuga 92. 219. de confus 52. de Abrah. 28. q. rer. div. haer. 69 ff. 81 ff. 109 ff. 118. de Cherub. 116 usf. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos S. 262 führt für diese scharfe Entgegenstellung von Nus und Logos nur noch Mark. Aurel V 27. VII 55. IX 8 an. Wir haben es hier mit einer Singularität zu tun, in welcher Philo und die Hermetica verbunden erscheinen. — Eine Erklärung dieser Spekulation aus dem Mysterienwesen gab ich Gött. G. Anz. 1914. 744.

teil werde (IV 3 vgl. I 19. 22. 23). Demgemäß finden wir in dem verzwickten psychologischen Schachtelsystem, das X 13. 16—18; XII 13—14. 18 (auch XI 2—4) vorgetragen wird, die Reihenfolge: νοῦς, λόγος, ψυχή, πνεῦμα, σῶμα (s. u.). Aber auch dazu finden wir wieder der Form nach eine auffallende Parallele in dem sachlich allerdings ganz anders orientierten Schema bei Euagrios (s. o. § 4): λόγος, πνεῦμα, νοῦς, ψυχή, σῶμα. Besonders charakteristisch tritt dann wieder die Analogie hüben und drüben heraus, da wo es sich um den Gedanken der Rückkehr des Menschen zur ursprünglichen Einheit eines Wesens handelt (s. o. § 5): ἀναδραμούσης γὰρ τῆς ψυχῆς εἰς ἑαυτὴν συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἡ δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα (hier das niedere halb somatische Element der Psyche). ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων[1]) θεῖον ὢν φύσει, σώματος πυρίνου (!) λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ' ἀξίαν δίκῃ (X 16). Auch dem Gedanken der Rückkehr zur Monas begegnen wir in diesem Zusammenhang: ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι ἐκεῖ εἰσιν, ἔνθα ὁ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος.

Als weitere Parallele gesellen sich die merkwürdigen Spekulationen bei Plutarch de facie in luna 943 A B (c. 28), 944 (c 30 vor τυγχάνουσι δ'οἱ μὲν πρότεροι) hinzu, die ursprünglich im quellenmäßigen Zusammenhang standen[2]). Der Nus ist auch hier prinzipiell von der Psyche geschieden (während der Logos als Mittelwesen zwischen beiden steht). Die Psyche stammt vom Mond, der Nus von der Sonne. Durch den „ersten Tod" scheidet sich die Seele vom Leibe, durch den „zweiten" trennt sich der Nus von dem auf dem Monde allmählich verdämmernden εἴδωλον der Seele, um zur Sonne emporzusteigen. Einige Seelen steigen ohne den Nus vom Mond wieder zur Erde herab. Das ist aber keine geringfügige und erlaubte Sache, ὅταν ἄνευ νοῦ τῷ παθετικῷ σώματος ἐπιλάβωνται. Es gibt vernünftige und vernunftlose Seelen! (943 c). Der erste Tod macht aus den drei Bestandteilen des Menschen zwei, der zweite aus den zweien eins (Rückkehr zu Monas! vgl. Philo vita Mosis II 288).

Tritt uns hier der Gedanke der prinzipiellen Trennung von νοῦς und ψυχή in noch bunterem mythologischen Gewand entgegen, so finden wir dieselbe Gegenüberstellung in abgeklärterer philosophischer Sprache in Porphyrs Schrift ad Marcellam. Das kann ja auch bei dem Anhänger eines philosophischen Systems, in welchem νοῦς und ψυχή zugleich als Größen eines weltumfassenden Emanationssystem erscheinen, nicht wundernehmen. Ich notiere folgende Sätze: ἑπέσθω τοίνουν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ· τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχή, τῇ δὲ αὖ ψυχῇ ὑπηρετείτω ἡ ψυχή (c. 15). ὁ δέ γε θεῖος (νόμος) ἀγνοεῖται μὲν ψυχῇ δι' ἀφροσύνην καὶ ἀκολασίαν ἀκάθάρτῳ, ἐκλάμπει δὲ δι' ἀπαθείας καὶ φρονήσεως, νοῦς δὲ αὐτὸν μόνος γινώσκει . . . καὶ τετυπωμένον ἐν αὐτῷ ἐξευρίσκει τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πυρίζει τῇ ὥσπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ. νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσεν καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας. Freilich Porphyr schildert das Verhältnis zwischen Nus und Psyche nur von der harmonischen Seite, und er fordert vor allem den Kampf mit dem leiblichen Wesen des Menschen (c. 28—33). Andrerseits aber betont er doch, daß man nicht der σάρξ, sondern der ψυχή die Ursachen des Bösen zuschreiben solle (c. 29).

---

1) Vgl. das schon in der vorigen Anmerkung erwähnte γυμνωθῆναι und ἐξαπλωθῆναι des Nus bei Philo. — Auch der Bericht des Irenäus über die Valentinianer ist hier heranzuziehen, wenn auch hier wiederum eine etwas andere Terminologie vorliegt: 1 7, 1: τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα (!) νοερὰ γενομένους.

2) Pohlenz vom Zorn Gottes 133₁.

Er spricht der Philosophie die Aufgabe zu τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλειν πάθος. Er redet von der Befreiung des Nus als von einem ἀνατρέχειν[1]). γυμνὸς δὲ ἀποσταλεὶς γυμνητεύων καλέσει τὸν πέμψαντα. μόνον γὰρ τοῦ μὴ τοῖς ἀλλοτρίοις πεφορτισμένου ἐπήκοος ὁ θεός.

Wir erweitern diesen Ueberblick noch etwas und ziehen auch psychologische Spekulationen heran, die in der Terminologie stark abweichend, doch denselben Grundcharakter haben. Besonders interessant ist hier Clemens Alexandrinus und die Quellen, die er benutzt. Die Entgegensetzung von Nus und Psyche finden wir bei ihm, soweit ich sehe, nicht. Den Begriff Nus ersetzt er fast überall durch den Begriff πνεῦμα. Dennoch ist die Sache auch hier vorhanden: Stromat. III 92 2 ὅταν οὖν μήτε τις θυμῷ μήτε ἐπιθυμίᾳ χαρισάμενος ... ἀλλ' ἀποδυσάμενος τὴν ἐκ τούτων ἀχλὺν ... πνεῦμα καὶ ψυχὴν ἑνώσῃ κατὰ τὴν τοῦ λόγου (!) ὑπακοήν ... τότε ... οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐκ ἄρρεν καὶ θῆλυ. ἀποστᾶσα γὰρ τοῦδε τοῦ σχήματος ... ψυχὴ μετατίθεται εἰς ἕνωσιν. III 69 4 κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα ὁμοίωσιν ἑνώσας τὴν γνῶσιν, πίστιν, ἀγάπην ... εἷς ὢν ἐνθένδε τὴν κρίσιν καὶ πνευματικὸς ὄντως ἀπαράδεκτος τῶν κατὰ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν διαλογισμῶν ... οὕτως οἱ δύο καὶ οἱ τρεῖς (Mtth 18 20) ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγονται τὸν γνωστικὸν ἄνθρωπον. V 80 9 (Parabel vom Sauerteig): ἤτοι γὰρ ἡ τριμερὴς ... σώζεται ψυχὴ διὰ τὴν ἐγκυβεῖσαν αὐτῇ ... πνευματικὴν δύναμιν, ἢ ὅτι ἰσχὺς τοῦ λόγου ἡ δοθεῖσα ἡμῖν ... πάντα τὸν καταδεξάμενον ... ἀφανῶς πρὸς αὑτὴν ἕλκει καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἑνότητα ἄγει[2]).

Noch interessanter ist die Terminologie, die sich an einer Reihe von zusammengehörigen Stellen wiederum bei Clemens findet. VI 52 ὃ δὲ ἂν παχυμερὲς ἐκ τῆς ἁμαρτίας πεπαχυμμένον τύχῃ, τοῦτο ἀπορίπτεται σὺν τῷ σαρκικῷ πνεύματι τῷ κατὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμοῦντι. VII 79 6 ἀλλὰ καὶ τῆς σωματικῆς ψυχῆς[3]) κατεξανίσταται, στόμιον ἐμβαλὼν ἐφηνιάζοντι τῷ ἀλόγῳ πνεύματι. VI 136 διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται. Weiter oben 134 2 wird neben den πέντε αἰσθητήρια, dem φωνητικόν und σπερματικόν noch als achter Bestandteil τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν aufgezählt und dem allen τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς und τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα gegenübergestellt (vgl. 135 3).

Was hier auffällt ist, daß allem christlichen Sprachgebrauch entgegengesetzt — man sehe oben, wie sich 134 2 diese und die christliche Terminologie stoßen — das πνεῦμα, πνεῦμα σωματικόν beharrlich als die niedere Seelensubtanz gefaßt wird. Zugleich sehen wir hier die Herkunft dieser Terminologie ganz deutlich. Was hier vorgetragen wird, ist nichts anderes als die stoische Auffassung von dem πνεῦμα als einer materiellen Seelensubstanz. Die stoische Psychologie aber ist überbaut durch eine idealistische, und so erscheint nur das stoische Pneuma (= Seelensubstanz) als ein niederes Element innerhalb der menschlichen Seele, dessen Ueberwindung Aufgabe des Gnostikers ist. So verhilft uns Clemens hier zu einem Verständnis einer ganzen Reihe sonst schwer deutbarer psychologischer Spekulationen. Jetzt verstehen wir das verwickelte psychologische Schema in einer Reihe hermetischer Traktate (s. o.): νοῦς, λόγος, ψυχή, πνεῦμα,

1) Vgl. ibid. τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀσύμμετρον παρασκευάζειν πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος.

2) Vgl. noch VII 68 5 πνευματικὴ ὅλη γινομένη (sc. ἡ ψυχή) πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα VII 14 1. (ἕνωσις ἀδιάκριτος) V 71 3.

3) Vgl. auch die Psychologie, die Clemens in den Excerpta 51—53 im Anschluß an eine Quelle (Schulbetrieb 169) entwickelt. Hier steht die θεία ψυχή im Gegensatz zur ὑλικὴ ψυχή (σῶμα οὖσα τῆς θείας ψυχῆς). Exc. 27 διὰ τὴν κάθαρσιν τοῦ ὥσπερ σώματος τῆς ψυχῆς. Eklog. 25 2 τὸ ὑλικὸν ἔνδυμα ... τὸ περιπεφυκὸς τῇ ψυχῇ.

σῶμα (s. o.), und wie gerade vom Element des πνεῦμα gesagt werden kann: διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὰ ζῶον[1]).

Eine interessante Parallele finden wir weiter bei Maximus von Tyrus (2. Hälfte des 2. Jahrh. Zeller III 2, 219 1) XV 6: ἐπειδὰν δὲ ἀποκάμῃ τὰ νεῦρα ταυτὶ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὰ ἄλλα τὰ ὥσπερ καλώδια, ἐξ ὧν τέως προσώρμιστο τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, τὸ μὲν ἐφθάρη καὶ κατὰ βυθοῦ ᾤχετο, αὐτὴ δὲ ἐφ' ἑαυτῆς ἐκνηξαμένη (Hermet. X 16) συνέχει τε αὑτὴν καὶ ἵδρυται . . . καὶ καλεῖται ἡ τοιαύτη ψυχὴ δαίμων ἤδη, θρέμμα αἰθέριον μετοικισθὲν ἐκ γῆς ἐκεῖ[2]). Die Analogie ist unverkennbar, wiederum haben wir die ausgeprägt naturalistische (stoische) Auffassung des πνεῦμα, wiederum erscheint diese Auffassung erhöht und überbaut durch eine idealistische Psychologie nichtstoischer Herkunft. — Zu Maximus von Tyrus gesellt sich dann weiter Mark. Aurel mit seinem Logion 12, 3 (Pohlenz vom Zorn Gottes 133 1): τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς.

Nun begreifen wir endlich auch, in welchem Zusammenhang die von Porphyr ausgeschöpfte platonisierende Quelle de abstinentia II 37 ff. steht. In ihr werden die κακόεργοι δαίμονες folgendermaßen charakterisiert: ὅσαι δὲ αἱ ψυχαὶ τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ κρατοῦσιν ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονταί τε καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος, ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὁρμὴν λάβωσιν. Dem πνεῦμα gehören hier selbstverständlich Zorn und Begehren an. Der Fall der bösen Geister rührt daher, daß sie von dem unbeherrschten πνεῦμα hinabgezogen wurden[3]).

Ich kann es mir nicht versagen, von hier aus noch einen Blick auf ein sehr verwickeltes und mythologisierendes psychologisches Schema zu werfen, das sich in der Pistis Sophia, einem Zeugen der schon verwilderten ägyptischen Gnosis, findet. Es ist ausführlich in den Kapiteln 111—116 dargelegt (dazu in einer sekundären Dublette c. 131—133), einem Stück, das m. E. zu den ältesten Partien der von C. Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Schriften gehört. Das Wesen des Menschen zerfällt nach dieser Anthropologie in fünf Teile: die Kraft (das wäre etwa nach den Parallelen das göttliche Pneuma oder der Nus), die Seele, das ἀντίμιμον πνεῦμα, das Verhängnis und der Leib. Von den Spekulationen über das Verhängnis (Heimar-

---

1) Vgl. XII 18: ἐστὶν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, (hier = πνεῦμα!) ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός. — Ebenso werden die ἀέρες (= πνεύματα) in der κόρη κόσμου Stobaios I 988 als περιβόλαια ἀσώματα der Seele genannt: ἀὴρ δὲ ψυχῆς ἐστιν αὐτὸ τὸ σῶμα ὃ περιβέβληται. Im Poimandres (I 17) wird die niedere Natur des Menschen aus den vier Elementen abgeleitet: ἐκ δὲ αἰθέρος (hier = ἀήρ) τὸ πνεῦμα ἔλαβεν (ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν). — Asklepius (Ps. Apulejus c. 18) mundus nutrit corpora, animas spiritus (ψυχὰς πνεῦμα), sensus (hier = νοῦς!) autem quo dono caelest. felix sit humanitas. Stobaios Eklog. I 810: τὸ δὲ αἰσθητικὸν πνεῦμα . . . διήρηται . . . εἰς τὰς ὀργανικὰς αἰσθήσεις.

2) R. Heinzes Vermutung (Xenokrates 100) einer rein stoischen Quelle des Maximus in diesem Abschnitt (Poseidonios) erledigt sich damit. Auch Pohlenz (vom Zorn Gottes S. 136 1) weist diese Vermutung mit durchschlagenden Gründen zurück.

3) Vgl. Porphyr in seiner Schrift περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας Euseb. Praep. Ev. IV 23 14: ὅλως γὰρ ἡ ἐπίτασις τῆς πρός τι ἐπιθυμίας καὶ ἡ τοῦ πνεύματος τῆς ὀρέξεως ὁρμὴ ἀλλαχόθεν οὐ σφοδρύνεται ἢ ἐκ τῆς τούτων παρουσίας. Porphyr Sent. 32 (Kroll, Lehren des Hermes 47 3) ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συναμαρτεῖ. Derselbe (nach Proclus in Timaeum Zeller III 2 716 4) τὸ πνεῦμα ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο. Nach Augustin de civitate Dei X 9 hält P. eine durch die Theurgie zu vollziehende Reinigung für notwendig: mandandae parti animae non quidem intellectuali (νοερῷ) qua rerum intelligibilium percipitur veritas . . . sed spiritali (πνευματικῷ) qua corporalium rerum capiuntur imagines. — Porphyr gibt hier überall überkommene Terminologie weiter. Vgl. endlich die von mir Archiv f. Rel. Wiss. 160 f. notierten Parallelen aus den Pseudoclementinen, vor allem Hom. IX 12.

mene) in unserer Schrift können wir hier absehen. Uns interessiert hier das ἀντίμιμον πνεῦμα. In ihm sieht die gnostische Schrift, wie sie in der Kraft die Quelle aller Güte erblickt, die Ursache aller Bosheit und Schlechtigkeit (Schmidt p. 183$_{9}$ f.). Es stammt von den Archonten der großen Heimarmene d. h. den Planeten (183$_{19}$). Es richtet ihre Befehle aus und vollführt alle ihre Bosheiten (185$_{35}$). Nach dem Tode des Menschen spielt es die Rolle des verfolgenden Strafdämons (184$_{13}$ f. $_{20}$ 193$_{20}$). Daher ist für die Gläubigen das Mysterium der Auflösung der Siegel und aller Banden des ἀντίμιμον πνεῦμα eine absolute Notwendigkeit (185$_{30}$ 186$_{1.32}$). Die Seele, die dies Mysterium erhalten hat, entläßt nach dem Tode ihren Widersacher und spricht zu den Archonten: Da habt ihr euer ἀντίμιμον πνεῦμα . . . ich bin euch fremd geworden auf ewig (187$_{33}$ ff.). Ihrer Seele wachsen Lichtflügel (187$_{10}$), und sie steigt zur Lichtjungfrau empor (188$_{12}$ ff.). Das Sakrament hat das ἀντίμιμον πνεῦμα und das Verhängnis von der „Seele“ und der „Kraft“ getrennt (193$_{32}$ ff.)[1]).

Unschwer erkennen wir trotz des bunten Apparats neuer sakaramentaler und mythologischer Gedankenreihen — deutlich wird hier z. B. auch die bekannte Theorie der von den Planeten stammenden Lasterhülle vorgetragen, die ich an anderm Ort ausführlich behandelt habe[2]) — unschwer erkennen wir als Grundlage die durch so viele Zeugen festgestellte Lehre vom minderwertigen naturhaften Pneuma auch hier wieder.

Wir haben unsern Ueberblick über diese Zusammenhänge damit immer noch nicht erledigt. Ich möchte noch, auch wenn Euagrios hier gar nicht mehr in Betracht kommt, doch auf die Tatsache verweisen, daß Origenes III 4 sich mit der Theorie auseinandersetzt, daß der Mensch zwei wesensgetrennte Seelen habe, eine niedere und eine höhere: quod adstruere solent quidam, quia una sit bona in nobis anima et caelestis, alia vero inferior et terrena, et quod ea quidem quae melior est, caelitus inseratur. Origenes nimmt nur zögernd zu dieser Anschauung Stellung, ohne sich für sie zu entscheiden, lehnt sie doch nicht ganz ab. Wir erheben die Frage, aus welchem Milieu diese von Origenes behandelte Anschauung stammt. Koetschau p. 265 hat hier auf eine Reihe von Aeußerungen des Clemens verwiesen. Sehen wir genau zu, so sind es die oben behandelten Aussagen, welche der ψυχή das niedere πνεῦμα entgegenstellen. Genau genommen kommen diese hier aber nicht in Betracht. Wohl aber ist hier das von Clemens in den Excerpta überlieferte Fragment (vgl. Schulbetrieb 169) zu erwähnen: Hier finden wir den Satz ἣν τῇ ψυχῇ ⟨τῇ⟩ θείᾳ οἷον σὰρξ ἡ ὑλική[3]). Das ὀστοῦν Gen 2$_{23}$ wird gedeutet: τὴν θείαν ψυχὴν αἰνίσσεται τὴν ἐγκεκρυμμένην τῇ σαρκί, die σάρξ Gen 2$_{23}$: τὴν ὑλικὴν ψυχὴν σῶμα οὖσαν τῆς θείας ψυχῆς. Und 53$_{1}$ heißt es: τοῦτο ζιζάνιον ὀνομάζεται συμφυὲς τῇ ψυχῇ. Dem entsprechend wird in den Eklogai 25$_{2}$ der σῖτος auf den höheren Wesensbestand, das ἄχυρον auf τὸ περιπεφυκὸς τῇ ψυχῇ gedeutet. Die Gleichförmigkeit der Darstellung von Excerpta und Eklogai und deren Verschiedenheit von der oben dargelegten Terminologie des Clemens macht es außerordentlich wahrscheinlich, daß Clemens hier, wie gesagt, einer Quelle folgt (die aber kaum valen-

1) Vgl. dazu Oracula Chaldaica nach Proklos in Tim. 331 b (Kroll, Orac. Chald. 53); τὸ δὲ μέγιστον . . . ἡ τελεστικὴ συμβάλλεται διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζουσα τὰς ἐκ τῆς γενέσεως ἁπάσας κηλῖδας, ὡς τά λόγια διδάσκει. Vgl. ebendort weitere Zitate aus Proklos.

2) Hauptprobleme d. Gnosis S. 365 f.; Gött. G. Anz. 732 ff.; Archiv f. Rel. Wiss. XVIII 1915 S. 147 f.

3) Vgl. 50$_{1}$ ψυχὴν γεώδην καὶ ὑλικὴν ἐτεκτήνατο ἄλογον καὶ τῇ τῶν θηρίων ὁμοούσιον. Vgl Exc. 27$_{1}$ wo von einer κάθαρσις (des höheren Wesens des Menschen) τοῦ ὥσπερ σώματος τῆς ψυχῆς die Rede ist.

tinianisch sein dürfte). Zu dieser Quelle des Clemens gesellt sich dann die hermetische Quelle de mysteriis VIII 6: δύο γὰρ ἔχει ψυχὰς . . . ὁ ἄνθρωπος. καὶ ἡ μέν ἐστι ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ . . . ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς[1]) εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχή[2]). Vor allem aber soll darauf hingewiesen werden, daß die Annahme von zwei Seelen nach Porphyrs Bericht (Stobaios I 836) von Numenios von Apameia vorgetragen wurde: ἄλλοι δε ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε . . . ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται . . . τὴν μὲν λογικὴν τὴν δὲ ἄλογον. Nach Jamblich (ebend I 894)[3]) liegen diese Seelen bei Numenios in ständigem Kampf miteinander. An Numenios, den Porphyr (s. u.) unter den Autoritäten des Origenes aufzählt, mag dieser in erster Linie bei seinen Ausführungen gedacht haben, wohl auch an den alexandrinischen Katecheten, den Clemens in den Excerpta und Eklogai zitiert. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Clemens über den Gnostiker Isidoros bemerkt: δύο γὰρ δὴ ψυχὰς ὑποτίθεται καὶ οὗτος ἐν ἡμῖν καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι (Stromat. II 113, vgl. V 88 1), so steht wiederum ein charakteristisches und scharf abgegrenztes Milieu vor unsern Augen: Hermetische Spekulationen in de mysteriis, Numenios von Apameia, Neupythagoräer, ältere Autorität des Clemens Alex., Origenes, der aber bereits nur zögernd und unter Bedenken die Bahn betritt, dem diese Lehre aber doch wichtig genug erschien, ihr einen ganzen Abschnitt in seiner großen Darstellung der christlichen Lehre zu widmen.

Es ist ein buntes Bild durcheinanderwirbelnder Spekulationen, das sich dem Auge hier bietet. Ueberall ist es schließlich dasselbe Schauspiel. Volkstümliche, mythologische, astrologische, sakramentale Anschauungen drängen sich an die alten psychologischen Schemata heran, Phantasien von mehreren Seelen, die der Mensch besitzt, von der Heimarmene und den Lastern, die von den Planeten stammen, von Reisen der Seele zu Sonne und Mond, von der Austilgung der niederen Elemente des menschlichen Wesens durch das sakramentale Feuer, von der „Sammlung" (συλλέγειν ἑαυτόν) des Mysten zur Einheit des göttlichen Wesens, die in der Weihe erlebt wird. Das alles erscheint nun verbrämt mit philosophischen, die doch der bunten ursprünglichen Vorstellungen nicht Herr werden, und so entsteht eine wunderliche theosophische Scholastik. Und die Zeugen dieses Synkretismus sind immer dieselben: Philo Alexandrinus, die Hermetik, die Oracula Chaldaica, die Neuphythagoräer, Halbphilosophen wie Plutarch (oder dessen Quellen), Numenios von Apamea, Kronios, letztlich die christlichen Alexandriner und die Neuplatoniker. Origenes großes Werk schleppt eine Fülle dieses Stoffes weiter, und als ein Ausläufer erscheint Euagrios.

Porphyrios gibt in der Charakterisierung des Origenes bei Euseb. HE VI 19 2 ff. an: συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτωνι τοῖς τε Νουμηνίου[4]) καὶ Κρονίου,

---

1) Die Wendung erinnert an die Lehre von den der himmlischen Seele angehefteten Planetenlaster (s. o. S. 330); diese ist der Anschauung von der doppelten Seele natürlich eng verwandt, aber nicht mit ihr identisch, und kann daher hier außerhalb der Erörterung bleiben.

2) Vgl. die fast wörtliche Berührung mit dem oben aus Origenes ausgehobenen Satz.

3) οἱ δὲ εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες ὥσπερ Νουμήνιος. Nach Stobaios I 896 sollen Numenios und Kronios (!) das Böse in der Seele ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων abgeleitet haben. Ist hier wieder auf die Lehre von den Planetenlastern angedeutet? Beachte die ganz ähnlichen Wendungen in der Lehre des Basilidianers von den προαρτήματα τῆς ψυχῆς, Isidors (Sohn des Basileides) Werk περὶ τῆς προσφυοῦς ψυχῆς Clemens Stromat. II 112. Vgl. Gött. G. Anz. 736. Hauptprobleme der Gnosis 365 f.

4) Ich verweise hier noch auf Euseb. Praep. Ev. XI 22, wo wir den Satz des Numenios lesen: ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοαγαθόν ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός. Dieselbe Unterscheidung zwischen Gott und Christus in περὶ ἀρχῶν I 2, 13 (Koetzschau 47 4 f.). Vom zweiten Gott wird bei Numenios gesagt, daß er θεωρητικὸς ὅλος sei. Vom ersten Gott heißt es:

Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν. ἐχρῆτο δὲ καὶ Χαιρήμωνος τοῦ Στωικοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοὺς τρόπον ταῖς Ἰουδαικαῖς προσῆψεν γραφαῖς. Ich glaube, daß diese Charakterisierung im allgemeinen richtig ist. Und meine Arbeit, die ja schließlich von Euagrios herkommend, zu einer Untersuchung des Weltbildes des Origenes geworden ist, möchte zu einer weiteren Forschung in dieser Richtung anregen. Dabei ist dann freilich zu bedauern, daß unsere Quellen für die meisten der genannten Autoritäten so außerordentlich fragmentarisch sind.

Ich beschließe diese Untersuchung mit einem Beitrag, der die ja in vielen Punkten gegenüber Origenes selbständige praktisch-mystische Frömmigkeit des Euagrios betrifft. Wir trafen bei ihm (namentlich auch bei seinem Kommentator) zu immer wiederholten Malen auf das Bekenntnis, daß der Mystiker im Gebet das geheimnisvolle göttliche Licht schaut, ja noch bestimmter, daß er imstande ist, seine eigene gotterleuchtete (also erneuerte Seele) in diesem geheimnisvollen Licht zu schauen. Die nächste Quelle hat uns für diese Anschauung Euagrios selbst angegeben, wenn er Gnostik 147 den Satz des Basileios zitiert: τὴν μὲν προτέραν (γνῶσιν) δυνατὸν καὶ τοὺς ἐμπαθεῖς ὑποδέξασθαι, τῆς δὲ δευτέρας οἱ ἀπαθεῖς μόνοι εἰσὶ δεκτικοί, οἳ καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ περιλάμπον αὐτοὺς θεωροῦσιν[1]).

Daß wir hier vor verborgenen weit verbreiteten Zusammenhängen stehen, zeigt ein Blick in Tertullians de anima c. 9. Tertullian berichtet hier von einer montanistischen Prophetin: est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. Von dieser Schwester heißt es: inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporalis et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aerii coloris et forma per omnia humana. Von der Schau der eignen Seele ist hier allerdings nicht deutlich die Rede, und Tertullian berichtet die ganze Erzählung mit der Tendenz, seine These von der Körperlichkeit der Seele zu beweisen. Aber dennoch liegen hier offenbar ähnliche Erscheinungen, wie bei Euagrios, zugrunde.

Wir können es aber m. E. wagen, jetzt noch viel weiter zurückzugehen. Wir finden die ersten Spuren dieser eigentümlichen Lichtmystik bereits bei einem so frühen Zeugen wie Philo Alexandrinus.

Ich beginne den Beweis mit einer allgemeinen Schilderung dieser Lichtmystik, die mit jedem Wort uns an das, was Euagrios über die Lichterfahrung des Gnostikers beim Gebet sagt, erinnert. Quaest. von Gen. IV 1 quoniam vero

---

ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος ... αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Man kommt zu ihm nicht auf dem Wege, auf dem man die Körperwelt begreift, sondern wie man auf hoher Warte plötzlich ein Schiff einsam auf dem Meer erblickt (ὀξὺ δεδορκὼς μιᾷ βολῇ: οὕτω δή τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος ... μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν. Damit vergleiche man, was oben über die Theorie des Euagrios von der intuitiven Schau beigebracht ist.

1) Gregor erzählt in seiner Lobrede auf Basileios: (Migne 46 809 C) νυκτὸς οὔσης γίνεται αὐτῷ φωτὸς ἔλλαμψις κατὰ τὸν οἶκον προσευχομένῳ· ἄϋλον δέ τι τὸ φῶς ἐκεῖνο, θείᾳ δυνάμει καταφωτίζον τὸ οἴκημα ὑπ' οὐδενὸς πράγματος ὑλικοῦ ἐξαπτόμενον. Vgl. K. Holl, Amphilochius v. Ikonium 206. Für die spätere Geschichte der Lichtmystik vgl. dessen Enthusiasmus und Bußgewalt 181 f. 211 f.

non soli humano generi, sed etiam totius coeli cunctis partibus purioribus incomprehensibilis est, tamquam spendorem (φέγγος) quendam ex se coruscare (περιλάμπειν) fecit, quem jure formam (τύπος? σχῆμα?) appellamus, circa totum animum radios spargens incorporeos, atque super caelesti lumine adimplevit (επλήρωσεν ἐπληροφόρησεν), quo conductus intellectus fertur mediante forma ad prototypum. Exod. II 51: sic autem condigna initiatione initieris et posses consecrari deo atque quodammodo templum aurimatum (vel spirituale? πνευματικόν?) esse patris primum oculis apertis aspicias, qüin umquam claudas, et vigil decedes absque alto somno, in quo deprehensus degebas. Deinde appareat tibi visibilis ille, qui oriri facit tibi incorporeos radios, datis etiam visionibus naturae inexpectatis atque inenarrabilibus.

de ebrietate 44 ὥσπερ γὰρ ἀνατείλας ὁ ἥλιος ἀποκρύπτει τοὺς ἀστέρας τῶν ἡμετέρων ὄψεων ἀθρόον τὸ ἑαυτοῦ καταχέας φέγγος, οὕτως ὅταν τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι ἀμιγεῖς καὶ καθαρώταται καὶ τηλαυγέσταται τοῦ φωσφόρου θεοῦ νοηταὶ ἐναστράψωσιν αὐγαί, κατιδεῖν οὐδὲν ἕτερον δύναται. ἐπιλάμψασα γὰρ ἡ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη (!) πάντα περιαυγάζει [1]).

An die Selbstschau der eignen Seele erinnert etwa der allerdings stark philosophisch ausgemünzte Satz: σοφία δὲ οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾶν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὑτὴν ὁρᾷ. αὕτη τοῦ θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον, φέγγος, μίμημα καὶ εἰκὼν ἥλιον.

Besonders bedeutsam ist es, daß Philo in den Quaestiones in Exodum diese Mystik genau an dieselbe Stelle (Exod. 34_{10} LXX) vom Schauen des τόπος τοῦ θεοῦ anhängt, der wir in den Ausführungen des Euagrios so häufig begegneten. Freilich fehlen hier die genauen Parallelen, gerade die spezielle Lichtmystik ist hier nicht vorhanden. Aber schon Philo bezieht die ganze Stelle auf den Aufstieg der Seele zu Gott. Er bemerkt zu Ex. 24_{10} (Quaest. in Ex. II 37): haec enim omnia theologo decentia ac condigna sunt in primis quia nemo glorietur invisibilem videre deum, indulgens superbiae. Locus autem idem solus sanctus et divinus est, in quo dicitur apparuisse, non ipso abeunte, aut situm mutante, sed mittente virtutes indicantes suam essentiam, ita ut si liceat, oporteat dicere locum istum rationalitatis. non enim motus unquam suspicionem dedit, sed perpetuo standi quoniam forma permanet et immutabilis natura patris, lucidior ac simplicior unitate, quae unica forma similitudinis.

Ganz deutlich bezieht Philo das alles auf die innere seelische Erfahrung der electa gens (24_{11}) und zu dem Satz 24_{11} („sie schaute Gott; LXX ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ) bemerkt er: faciem attingentes patris nusquam plane in mortali loco perstant ... sed perveniunt (?) ad sanctum divinumque locum, qui alio nomine vocatur Verbum. In quo existentes per dispensatorem, principalem vident, sancte constanterque in visentes deum acutis intellectus oculis. Talis autem apparentia cibus est animae, et vera participatio vitae causa est immortalitatis, quare etiam dicitur comederunt ac biberunt. Und endlich heißt es II 40 zu 24_{12}: animam sanctam deificari notatur per istam ascensionem, non in acrem vel aethera vel in supremum omnium coelum, sed super omnes caelos.

Entdecken wir so bei Philo Alexandrinus die ersten uns erreichbaren der Klänge der euagrianischen Mystik auf dem Boden der monotheistischen Fröm-

---

1) Vgl. etwa de migrat. 39 δι' οὗ καὶ τὸ ὁρᾶν γίνεται φῶς τὸ θεῖον, ἀδιαφοροῦν ἐπιστήμης (!), ἢ τὸ τῆς ψυχῆς διοίγνυσιν ὄμμα, de somn. I 72: ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς. τοῦθ' ὅταν μὲν ἐπιλάμψῃ διανοίᾳ, τὰ δεύτερα λόγων δύεται φέγγη (auch die θεωρία zweiten Grades ist bei Euagrios vielfach θεωρία τῶν λόγων τοῦ ὄντος). I 115: (διάνοια) ὅταν μὲν εὐφυρῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ ταῖς ἐκείνων εἰκόσι ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.

migkeit, so kann ein Blick in des Neuplatonikers Plotins Mystik uns deutlich machen, was es heißt, daß der Mystiker gerade seine eigene Seele in dem Lichtglanz der Gottheit schaut. Porphyr erzählt uns im Leben Plotins c. 10 folgende Episode: Ein ägyptischer Priester habe den Plotin gebeten, mit ihm in den Tempel der Isis zu kommen, damit er dort sein eigenes δαιμόνιον erscheinen sehen könne. Als nun der Dämon unter Beschwörung zum Erscheinen gerufen sei, sei ein Gott erschienen, der nicht zum Dämonengeschlechte gehöre. Da habe der Aegypter ausgerufen: „Selig bist du, daß du einen Gott zum Genius hast und keinen aus niedrigem Geschlecht."

Das sieht auf den ersten Blick sehr verschieden von den Erfahrungen des christlichen Gnostikers und Mystikers aus. Aber im Grunde haben wir doch identische Vorstellungen. Die Vorstellung vom δαιμόνιον (Genius) kann, wie uns u. a. stoische Spekulationen zeigen, sehr leicht in die Vorstellung des höheren eignen verborgenen Ichs übergehen. Wie dort der heidnische Mystiker sein δαιμόνιον schauen soll, so begehrt hier der Mystiker sein eigenes höheres Ich zu schauen. Wird dort auf dem Boden polytheistischer Mystik gesagt, daß das δαιμόνιον identisch sei mit einer höheren Gottheit, so schaut auf monotheistischem Boden der Mystiker seine Seele vom Licht der heiligen Dreieinigkeit umstrahlt. Der ägyptische Magier führt den Plotin zur heiligen Stätte der Isis als an einen reinen Ort, der Christ erlebt seine göttliche Lichtherrlichkeit κατὰ καιρὸν προσευχῆς.

Jene urwüchsigeren polytheistischen volkstümlichen Vorstellungen klären uns nicht nur die Genesis der euagrianischen Lichtmystik auf, wir gewinnen auch einen Einblick in den ungeheuren Vergeistigungs- und Läuterungsprozeß, der in der christlichen Mystik, verglichen mit jenem Ausgangspunkt, vor sich gegangen ist.

Aber dieser Vergeistigungsprozeß ist auch schon auf dem Boden hellenistischer Mystik erfolgt. Nun erst in diesem Zusammenhang wird uns ein rätselhaftes Wort hermetischer Mystik in seinen Zusammenhängen klar. Wir lesen Hermet. XIII 3 (Wiedergeburtsmysterium) den Satz: τί εἴπω τέκνον . . . ὁρῶ ⟨ποτε⟩ ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ καὶ ἐμαυτὸν ⟨δι⟩ ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, αλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ [1]).

Auch hier redet der Myste von der seligen Schau der in ihm gewordenen neuen Zuständlichkeit. Fällt hier auch das Gewicht auf die leibliche Seite des neuen Seins (ἀθάνατον σῶμα, vgl. die Aeußerung des Mysten im sogenannten Mithrasmysterium, daß er auffahre, seinen himmlischen Leib zu sehen), so wird sich doch der hermetische Mystiker den Leib kaum anders gedacht haben, denn als überirdisches Licht. Man erinnere sich an die Worte X 12: ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι εἰσὶν ἔνθα ὁ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος oder X 32: διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ [2]).

So reiht sich die charakteristische Wendung der euagrianischen Mystik in den großen Zusammenhang hellenistischer Mystik ein. Wiederum laufen von

---

1) Zu der Verbindung dieser Phantasie mit der Vorstellung von der Wiedergeburt (XIII 14 οὐσιώδης γένεσις) notiere ich, daß auch Philo innerhalb seiner an Ex. 24 10 ff. angelehnten mystischen Ausführungen den Gedanken der Wiedergeburt hat, in Exod. II 46 zu Ex. 24 16: sursum autem vocatio prophetae secunda est nativitas (sive regeneratio) priore melior. Vgl. im folgenden: incommixta simplexque anima principalis . . . mutata a genita ad ingenitam, cuius non est mater, sed pater solus . . . sursum vocatio, sive ut diximus divina nativitas.

2) Vgl. oben auch die Parallele zwischen Euagrios und hermetischer Mystik in der Schilderung der magnetartigen Wirkung der göttlichen „Schau" s. o. § 13.

ihm aus die Fäden weiter. Der Verfasser der Homilien, die unter dem Namen des Makarios gehen, stellt sich VII 6 die Frage: εἰ βλέπει τις δι' ἀποκαλύψεως καὶ φωτὸς θεικοῦ τὴν ψυχήν; und gibt die Antwort: οἱ φωτισθέντες βλέπουσι τὴν εἰκόνα τῆς ψυχῆς ἀλλὰ ταύτην ὀλίγοι ὁρῶσι χριστιανοί. Und Diadochos von Photike c. 40 schließt sich an: ὅτι ὁ νοῦς ὅταν ἄρξηται πυκνῶς ὑπὸ τοῦ θείου φωτὸς ἐνεργεῖσθαι, διαφανής τις ὅλος γίνεται. ὥστε τὸ ἑαυτοῦ φῶς αὐτὸν πλουσίως ὁρᾶν, οὐ δεῖ ἀμφιβάλλειν. Die Messalianer werden ähnliche, nur grob sinnlich aufgefaßte Erfahrungen im Auge haben, wenn sie nach Theodoret IV 10 aussagen: ἐπιφοιτᾷ λοιπὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαίνων.

V. Der unter dem Namen des Basileios überlieferte Brief des Euagrios.

Der letzte Brief der von Frankenberg aus dem Syrischen veröffentlichten und ins Griechische retrovertierten euagrianischen Briefsammlung findet sich, wie Frankenberg selbst nachträglich gesehen hat und anmerkt, als Nr. 8 in der Briefsammlung des Basileios (Migne PG 32. 245—268). Frankenberg setzt ohne weiteres die Echtheit der syrischen Ueberlieferung zugunsten des Euagrios voraus. Es wird sich aber doch bei der Wichtigkeit dieses Dokuments — ich kenne kein wichtigeres Stück, das uns in griechischer Sprache von Euagrios erhalten wäre als dieses — verlohnen, der kritischen Frage genauer nachzugehen, und zu untersuchen, welche Ueberlieferung zu Recht besteht. Und da kann allerdings kein Zweifel sein, daß unser Brief dem Euagrios und nicht dem Basileios gehört. Schon das äußere Milieu desselben will sich in das Leben des Basileios nicht recht fügen. Der Schreiber desselben schreibt an eine Gemeinschaft, die er c. 2 als θεῖαί μου καὶ προσφιλέσταται πασῶν κεφαλαί anredet. Er entschuldigt sich, daß er ihrer Gemeinschaft entlaufen sei: ἐγὼ δὲ τὸ μὲν φυγὰς γεγονέναι ὁμολογῶ. Er ist lange Zeit ob seiner Tat so erschrocken gewesen, wie man bei unerwarteten Geräuschen vor Schrecken gelähmt wird, und deshalb hat er bei seiner Flucht verharrt (ἐμάκρυνα φυγαδεύων). Danach aber hat ihn die Sehnsucht nach den θεῖα δόγματα und der περὶ ἐκεῖνα φιλοσοφία ergriffen. Und er hat in Gregorios (τὸ τοῦ Χριστοῦ στόμα) in dieser Hinsicht ein auserwähltes Rüstzeug und einen tiefen Brunnen gefunden. Daher bittet er, mit ihm Geduld zu haben, wenn er noch eine Weile fortbleibt. Nicht der Aufenthalt in den Städten, sondern die Gemeinschaft mit Gregor fesselt ihn. Er möchte ἕξιν δυσαπόβλητον θεωρημάτων λαμβάνειν.

Nach der Ueberschrift in der griechischen Ueberlieferung soll der Brief an die Cäsareenser gerichtet sein und eine ἀπολογία des Basileios περὶ ἀποχωρήσεως enthalten. Mit Recht bemerken die Mauriner[1]), daß der Inhalt der Ueberschrift widerspreche, der Brief könne nicht an die Cäsareenser geschrieben sein, sondern sei an eine Mönchsgemeinschaft geschrieben; er enthalte auch keine Verteidigung etwa der Flucht des Verfassers in die Einsamkeit aus der Stadt (Cäsarea), sondern gerade die Flucht aus der ἀναχώρησις in die Stadt. Wie sollte der Verfasser auch an eine Stadtbevölkerung schreiben, er sei geflohen: οὐ τὴν ἐν ταῖς πόλεσι διατριβὴν ἀσπαζόμενοι οὐδὲ γάρ λέληθεν ἡμᾶς ὁ πονηρὸς διὰ τῶν τοιούτων τὴν ἀπάτην τοῖς ἀνθρώποις ποιούμενος. — Endlich ist doch das Verhältnis, in welchem der Verfasser sich hier zu dem genannten Gregorios

---

1) Migne 32. 245 Anm. 47.

stellt, durchaus das des abhängigen Schreibers. Sollte mit dem hier genannten Gregor — Gregor von Nazianz gemeint sein, so könnte wiederum der Verfasser nicht Basileios sein.

Können wir andrerseits den Brief in dem Leben des Euagrios unterbringen? Von ihm wissen wir in der Tat, daß er mit Gregor von Nazianz in seiner Jugendzeit eng verbunden war, daß dieser ihn (nach des Basileios Tode) zum Diakon machte und ihn mit nach Konstantinopel zur großen Synode nahm. (Hist. Laus. 38). Unser Brief wird, wenn er von Euagrios stammt, vor dem Ereignis geschrieben sein, und wir dürfen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er sich damals bei Gregor von Nazianz in Konstantinopel befunden habe. Aber der Brief scheint doch darauf hinzudeuten, daß der Verfasser einer Mönchsgemeinschaft entlaufen war und sich deshalb entschuldigte. Ist Euagrios schon vor seinem Aufenthalte bei Gregor und dann in Konstantinopel Mönch gewesen und dann nachher nach jenen trüben Erlebnissen in Konstantinopel, von denen uns die Hist. Lausiaca erzählt, nur zum Mönchtum zurückgekehrt? Diese und die von ihm abhängigen Quellen wissen nichts davon. Ich glaube aber, daß sich in der Tat diese Vermutung jetzt beweisen läßt.

Der Kommentator des Euagrios, Mar Babai, berichtet uns — übrigens in völliger Abhängigkeit von der Hist. Lausiaca in der Einleitung seines Kommentars (Frankenberg S. 20/21) — von den Lebensschicksalen seines Helden. Er erzählt hier, daß der heilige Basilius von Cäsarea ihn zum Lektor gemacht habe (nach Hist. Laus.). Bei dieser Gelegenheit erwähnt er aber dankenswerterweise einen Brief, den Euagrios damals an Basileios geschrieben habe und zitiert einen Satz aus ihm. Diese Mitteilung macht es uns möglich, den Brief in der von Frankenberg veröffentlichten Sammlung, in der leider durchweg die Namen der Adressaten fehlen, wieder aufzufinden. Er findet sich dort unter Nr. 22 (Frankenberg 581). Und hier finden wir also in einem Brief an Basileios den bemerkenswerten Satz, den übrigens Mar Babai in der Einleitung zitiert: πλὴν δοξάζω τὸν κύριον ἡμῶν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, ἧ μοι τὸ ἅγιον σχῆμα δέδωκας τε καὶ τῷ τῶν μονάχων ἀριθμῷ συνέμιξας. — Basileios hat also nach diesem Brief tatsächlich den Euagrios in seine Mönchsgemeinschaft aufgenommen. Die Notiz, die Mar Babai[1]) — nach der Hist. Laus. — damit verbindet, daß er ihn zum Lektor gemacht habe, wird richtig sein, aber sie enthält nur den halben Tatbestand. Den vollen, daß Euagrios in Konstantinopel bereits ein entlaufener Mönch war, wird die Hist. Laus. zu seinen Gunsten unterdrückt haben. So verstehen wir vielleicht auch die Bemerkung der Historia, daß er von Gregor nach des Basileios Tode zum Diakon gemacht sei. Schwerlich würde Gregor von Nazianz sich zu Lebzeiten des Basileios so zu einem aus seiner Klostergemeinschaft fortgegangenen Mönch gestellt haben.

Nun bestätigen sich der Brief an Basileios und der von uns zu behandelnde Brief gegenseitig. — Es kann kaum noch ein Zweifel daran sein. Wir erhalten ein neues wichtiges Datum für den Lebensgang und die Entwicklung des Euagrios. Basileios hat ihn in seine Klostergemeinschaft aufgenommen und ihn in dieser zum Lektor gemacht. Nach dem Tode des Basileios aber ging Euagrios auf und davon — wir wissen nicht genau aus welchen Gründen. Er kam zu Gregor von Nazianz, der ihn durch seine theologische Weisheit

1) In der Einleitung p. 22 hat Frankenberg zu der Behauptung in dem aus B 22 wörtlich zitierten Satz, daß Basileios den E. in die Gemeinschaft der Mönche aufgenommen habe, mit Unrecht ein Fragezeichen gemacht.

ganz fesselte und gefangennahm. In dieser Situation schreibt er das umfangreiche vorliegende Schreiben an seine alte Mönchsgemeinschaft, bittet um Entschuldigung, wenn er sich noch lange dem Unterricht und der persönlichen Fühlung mit Gregor hingebe, und legt zugleich eine Probe seines theologischen Könnens vor.

Daß also der große Brief von Euagrios geschrieben ist und sich in die Briefsammlung des Basileios verirrt hat, dürfte jetzt schon keinem Zweifel unterliegen. Es geht aber auch aus dessen Inhalt bis in alle Einzelheiten hinein mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor. Zu diesem Nachweis wenden wir uns jetzt.

Und hier treffen wir nun auf die bereits oben in der zusammenfassenden Darstellung vielfach benutzten Sätze über die göttliche Monas und ihren Gegensatz gegen alle Zahl. Die Gottheit ist ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, sie sind deshalb nicht εἷς τῷ ἀριθμῷ. Weder die Welt noch der aus Leib und Seele bestehende Mensch, noch die Engel, deren ὑπόστασις „οὐσία μεθ' ἁγιασμοῦ" ist, sind der Natur nach (wesenhafte) Einheit, obwohl wir die Zahl eins auf sie anwenden. So müssen wir die Zahl überhaupt von „der seligen und nur mit der Vernunft erkennbaren Natur" ganz ausschließen. Die Zahl gehört der Welt der Quantitäten (τοῦ ποσοῦ) an. Sie bezeichnet die materielle (ἔνυλον) und definierbare (περιγραπτήν) Natur: ἡ δὲ Μονὰς καὶ Ἑνὰς τῆς ἁπλῆς καὶ ἀπεριλήπτου οὐσίας ἐστὶ σημαντική. Wer den Sohn Gottes zur Zahl (!) oder zum Geschöpf macht, führt im Verborgenen ἔνυλον καὶ περιγραπτὴν φύσιν ein.

Soweit ich sehe, finden sich bei Basileios (und den Kappadokiern) derartige charakteristische und tiefgrabende Ausführungen kaum. Andererseits finden wir nichts von den Eigentümlichkeiten der kappadokischen trinitarischen Theologie in dem Brief, nichts von dem dort grundlegenden Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις, nichts von den ἰδιότητες und ἀξιώματα der Hypostasen. Daß aber sich jener oben skizzierte Gedankengang ganz und gar in die Gesamtanschauung des Euagrios einfügt, ist in der obigen Darstellung (§ 1) hinreichend bewiesen.

Ebenso unkappadokisch muten die folgenden Ausführungen (c. 3) uns an. Man könne weder das Attribut ὅμοιος noch ἀνόμοιος auf den Sohn anwenden. Denn diese Ausdrücke gehören der Welt der Qualitäten an: ποιότητος δὲ τὸ θεῖον ἐλεύθερον. Daher: ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν. Wiederum finden wir keine Spur der Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις. Demgemäß wird die Homousie im Sinne der ταυτότης verstanden sein. Und die Ausführung, daß die Gottheit jenseits aller Qualität stehe, entspricht ganz ihrer Entgegensetzung gegen alle Zahl.

Mit c. 4 wendet sich der Briefschreiber den gegnerischen Bibelbeweisen zu. Im allgemeinen steht dieser Bibelbeweis auf dem Grundsatz, der am Ende von c. 3 (252 c.) festgelegt wird: ἀσφαλιζόμενος τοῦ Πν. ἁγ. ἵνα μὴ . . . τῇ θεολογίᾳ προσέχοντες τῆς οἰκονομίας[1]) καταφρονῶμεν. D. h. man hat genau zu scheiden, ob sich die Aussagen der Schrift auf die göttliche Wesenheit des Logos oder auf die menschliche Erscheinung desselben auf Erden beziehen. Das ist allerdings auch der ausgesprochene Grundsatz des Basileios[2]). Aber dieser

1) Die bestimmte Entgegensetzung von θεολογία und οἰκονομία ist charakteristisch. Vgl. etwa: Gregor v. Naz. Migne II 589 C (von den Evangelisten) οἱ μὲν τῷ σαρκικῷ τοῦ Ἰησοῦ πλέον ἐνησχολήθησαν, οἱ δὲ τῇ θεολογίᾳ προσέβησαν. Immer ist θεολογία noch (der Gottespreis) die Verherrlichung der Gottheit Jesu.

2) Holl, Amphilochius v. Ikonium 156.

Grundsatz ist ja viel älter, und wir können ihn mit demselben Recht schon dem Origenes zuschreiben. Im übrigen ist es für das exegetische Verfahren des Briefes charakteristisch, daß er den Grundsatz nicht einseitig verfolgt, sondern von verschiedenen Seiten den Irrtümern der Gegner beizukommen sucht[1]).

In das Gebiet der „θεολογία“ gehört dem Verfasser des Briefes c. 4 253 B der Spruch Joh 6_{57} b (im Gegensatz zu 6_{57} a). Und er gibt zu ihm die Erklärung: σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε, καὶ ἐκ τῆς πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε δι’ ἧς τρέφεται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται. Es bedarf keines Beweises mehr (s. o. § 10), daß dieser Satz euagrianisch ist.

In der Behandlung der Stelle Mc. 13_{32} [2]) von der Unwissenheit des Sohnes wandelt der Verfasser des Briefes zunächst (c. 6) die gebahnte Straße (s. o.). Dann aber fährt er fort: καὶ ταῦτα μὲν κατὰ τὴν προτέραν ἐπιβολὴν εἰρήσθω παχύτερον[3]). ἤδη δὲ ἐξεταστέον ὑψηλότερον τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ καὶ κρουστέον τὴν θύραν τῆς γνώσεως[4]).

Nun beginnt er (c. 7) die gnostische, allegorische Deutung des Spruches in der von Markus geschilderten Situation, daß die Jünger Jesu καθαρθέντες ἀπὸ τοῦ λόγου τό τέλος ἐπιζητοῦσι καὶ τὴν ἐσχάτην μακαριότητα (s. o. § 13) γνῶναι ποθοῦσιν. Da habe der Herr die schwere Erreichbarkeit dieser Gnosis hervorgehoben. Die ἡμέρα sei πᾶσα ἀκριβὴς κατάληψις τῶν ἐπινοιῶν τοῦ θεοῦ, die ὥρα: ἡ τῆς Ἑνάδος καὶ Μονάδος θεωρία ὧν τὴν εἴδησιν μόνῳ προσένειμε τῷ πατρί. In diesem Zusammenhang treffen wir nun — wenigstens auf die irdische Seinsweise des Logos angewandt, — einen entschieden subordinatianischen Satz: οὐκ ἔστι δὲ ὁ κύριος ἡμῶν κατὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐπίνοιαν καὶ παχυτέραν (s. o.) διδασκαλίαν τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν. οὐκ ἄρα οἶδεν ὁ σωτὴρ ἡμῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐσχάτην μακαριότητα. Ungemein charakteristisch ist es hier wieder, wie Holl von seiner eindringenden Kenntnis des Basileios aus gerade über unsere Stelle urteilt: einmal in einer seiner frühesten Schriften sei Basileios wirklich in die origenistische Idee zurückgefallen[5]), daß die durch den geschichtlichen Christus vermittelte Erkenntnis noch nicht die absolute sei. Was wir hier tatsächlich haben, ist die Lehre des „Origenisten Euagrios“. Ihn hören wir ganz deutlich auch im folgenden Satz: ἀλλ’ οὐδὲ οἱ ἄγγελοί φησιν ἴσασι· τουτέστιν οὐδὲ ἡ ἐν αὐτοῖς θεωρία καὶ οἱ λόγοι τῶν διακονιῶν εἰσι τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν. παχεῖα γὰρ καὶ τούτων ἡ γνῶσις συγκρίσει τοῦ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. μόνος δὲ ὁ πατὴρ φησιν ἐπίσταται. ἐπεὶ καὶ αὐτός ἐστιν τὸ τέλος καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης[6]).

---

1) Holl S. 156 verweist für diese Eigentümlichkeit des (vermeintlichen) Basileios gerade auf unsere epist. 8.

2) Vgl. zu diesen Ausführungen die ganz andersartigen des Basileios epist. 236 (an Amphilochios) 1—2.

3) Vgl. zu diesem Terminus oben § 4.

4) Vgl. oben § 13. Holl 256 zitiert den Satz zur Charakterisierung der Bibelbetrachtung der Kappodozier, sieht aber hier mit feiner Empfindung etwas Ungewöhnliches und Singuläres.

5) Vgl. dazu die Sätze des Origenes, die Harnack, Dogmengeschichte I^4 660_1 690_3 zitiert. Vgl. auch noch im Brief 260 A: κατὰ τὴν παχυτέραν, ὡς ἔφην, διδασκαλίαν. ἥτις ὡς πρὸς ἡμᾶς καὶ οὐ πρὸς αὐτὸν (sc. θεὸν) τὸν υἱὸν θεωρεῖται (Unterschied von οἰκονομία und θεολογία).

6) Demgemäß heißt es natürlich: ἔστι δὲ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν καὶ αὐτὸς τὸ τέλος καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης κατὰ τὴν τοῦ Λόγου ἐπίνοιαν. — Man beachte übrigens, wie der Terminus ὁ κύριος im ganzen Abschnitt auf den irdischen Jesus bezogen bleibt. Von dem gegenwärtigen Herrn sagt der Briefschreiber δεσπότης 260 B.

Der folgende Satz ist wiederum in jedem Wort euagrianisch: Χριστοῦ γὰρ βασιλείαν φασιν εἶναι τὴν ἔνυλον γνῶσιν, τοῦ δὲ θεοῦ καὶ πατρὸς τὴν ἄϋλον[1]) καὶ ὡς ἂν εἴποι τις, αὐτῆς τῆς θεότητος θεωρίαν . . . τί γάρ φησιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ· ἀνάστασιν λέγων τὴν ἀπὸ τῆς ἐνύλου[1]) γνώσεως ἐπὶ τὴν ἄϋλον θεωρίαν μετάβασιν, ἐσχάτην δὲ ἡμέραν τὴν γνῶσιν ταύτην εἰπὼν μεθ' ἣν οὐκ ἐστιν ἑτέρα· τηνικαῦτα γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν· ἐξανίσταται καὶ πρὸς ὕψος μακάριον διεγείρεται, ὁπηνίκα ἂν θεωρήσῃ τὴν ἑνάδα καὶ μονάδα τοῦ Λόγου (257 B C).

Ich zitiere als Parallelen Trakt. 69: φύσιν μὲν λογικὴν ὑπὸ κακίας θανατωθεῖσαν ἐγείρει Χριστὸς διὰ τῆς θεωρίας πάντων τῶν αἰώνων[2]), ὁ δὲ τούτου πατὴρ τὴν ἀποθανοῦσαν ψυχὴν τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς γνώσεως τῆς ἑαυτοῦ. Cent. VII 24 τὴν λογικὴν φύσιν τῆς δικαιοσύνης ἀποθανοῦσαν ἐγείρει ὁ Χριστὸς διὰ τῆς θεωρίας πάντων τῶν αἰώνων (Frankenberg κόσμων)[2]), ὁ δὲ πατὴρ τὴν ἀποθανοῦσαν ψυχὴν τοῦ θανάτου ἐγείρει διὰ τῆς γνώσεως τῆς ἑαυτοῦ (vgl. V 19. 22).

Wenn es dann im folgenden (260 B) heißt: χρόνους δὲ καὶ καιροὺς μή μοι νόει αἰσθητούς, ἀλλὰ διαστήματά τινα γνώσεως ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἡλίου[3]) γενόμενα, so sind wiederum Stil und Gedanke des Euagrios unverkennbar. Ebenso in der Bemerkung zu Joh 67 2: καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀριθμὸς τῇ τῆς Μονάδος ἐπιδημίᾳ.

Der Schluß der Widerlegung der biblischen Einwände der Gegner c. 8—9[4]) enthält nichts besonders der Erwägung wertes. Ich hebe nur noch den letzten Satz (261 B) heraus: καὶ πάλιν πάντα τὰ κτίσματα ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων συνέστηκεν ἢ τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικά: ὁ δὲ υἱὸς αὐτοδικαιοσύνη[5]) καὶ ἄϋλός ἐστιν — und notiere dazu die Parallele Cent. I 4 πᾶν γενόμενον ἢ δεκτικὸν τῆς ἐναντιότητος ἢ ἐξ ἐναντίων συνέστηκεν (Frankenberg κατέστη).

Mit c. 10 wendet sich Euagrios — hier ein Schüler der Kappadokier — der Verteidigung der Homousie des Geistes zu. Ich notiere hier noch einmal die schon oben erwähnten Sätze, in denen — wohl in Anlegung an origenistische Gedanken — abgelehnt wird, daß der Geist ἐπίκτητον ἔχει τὴν ἁγιότητα (251 c), daß er zusammengesetzt sei (wie die Engel) ἐξ οὐσίας καὶ ἁγιασμοῦ (264 B), ferner daß der Teufel abgefallen sei (ἐκπεσὼν) τῆς Μονάδος (264 A), endlich die Entgegensetzung der Einfachheit des göttlichen Wesens gegenüber dem, was ἀριθμῷ ἕν ist (264 A).

In c. 11 bestimmt der Schreiber des Briefes die verschiedenen Wirkungsgebiete der drei Personen der Trinität: τρεῖς κτίσεις εὑρήκαμεν ὀνομαζομένας ἐν τῇ γραφῇ· μίαν μὲν καὶ πρώτην τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγήν· δευτέραν δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ χείρονος εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν· τρίτην δὲ τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν· ἐν τούτοις εὑρήσεις συνεργὸν πατρὶ καὶ υἱῷ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Sollte diesem Satz nicht die entschieden subordinatianische Gedankenreihe des Origenes zugrunde liegen περὶ ἀρχῶν I 3, 6 (Koetzschau 55,4): ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα . . . μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά . . . ἔτι δὲ ἡττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον[6]). Dieser origenistische

1) S. u. S. 311, Anm. 1.

2) Vgl. dazu 257 C, wo gesagt wird, daß unser Nus παχυνθεὶς (s. o.) τῷ χοῒ συνεδέθη. Deshalb müsse er διὰ τῶν συγγενῶν τοῦ σώματος αὐτοῦ κόσμων ποδηγούμενος schließlich αὐτῇ γυμνῇ προσελθεῖν τῇ θεότητι.

3) III 44 ἥλιος νοητός ἐστιν ἡ λογικὴ φύσις ἡ τὸ πρῶτον τῆς δόξης φῶς ἀναλαβεῖν ἐπεκτεινομένη.

4) Zur Erklärung von I Ko. 15 28 (260 D) vergleiche die Parallele in περὶ ἀρχῶν III 5, 7.

5) Origenes nennt Gott αὐτοαγαθὸς περὶ ἀρχῶν 3, 13).

6) Vgl. I 3, 8 (61 5) cum ergo primo ut sint, habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex verbo, tertio ut sancta sint, habeant ex spiritu sancto.

Gedanke ist dann allerdings durch die Betonung der Mitwirksamkeit des Geistes an allen drei Schöpfungen gründlich zugunsten des Dogmas von der Homousie umgebogen.

Nebenher erwähne ich noch einen bemerkenswerten Satz in c. 11. Um die Gottheit des Heiligen Geistes zu beweisen, beginnt der Briefschreiber mit deren Definition: παρὰ γὰρ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα ὁ θεὸς ὀνομάζεται (265 A). Woher mag er diesen Satz haben? Die doppelte Etymologie ist, soweit ich sehe, bei den Griechen weniger geläufig, als die weitverbreitete Ableitung des Wortes θεός von θέα[1]), die ihrerseits aus siderischer Religion stammt. Ich notiere die halbe Parallele Plutarch Is. u. Os. 60: ὥσπερ τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἀπὸ δύο γραμμάτων τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θέοντός ἐστιν ὄνομα κοινόν[2]).

Zu dem Satz 265 A: εἰ ἡ μάχαιρα τοῦ πνεύματος ῥῆμά ἐστιν θεοῦ, θεὸς τὸ πνεῦμα ἅγιον ist etwa Cent. V 28 zu vergleichen: μάχαιρα πνευματική ἐστι λόγος πνευματικός, ὅστις διαχωρίζει τε τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος . . .

Mit c. 12 eilt der Brief zum Schluß. Deutlich erkennen wir die Feder des Euagrios, wenn es 265 C heißt: καὶ μηδὲ ἄλλα τι, ἀδελφοί, τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν νομίσητε ἢ τὴν τῶν ὄντων ἀληθῆ κατανόησιν, ἣν καὶ μακαριότητα ὀνομάζουσιν αἱ θεῖαι γραφαί (vgl. Trakt. 2 und 3[3]). Am Schluß des Kapitels finden wir den bereits oben (§ 10) ausgehobenen Vergleich der Ameise und der Biene (Prov 6 6) mit der πρακτικὴ ὁδός und der φυσικὴ θεωρία, ἐν ᾗ καὶ ὁ περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ἐγκέκραται λόγος.

Mit alledem ist m. E. einwandfrei der Beweis erbracht, daß das große Sendschreiben, das uns griechisch als achter Brief des Basileios erhalten blieb, dem Euagrios zuzusprechen ist. Das ist einmal für die Beurteilung der Basilianischen Briefsammlung ein höchst wertvolles Ergebnis. Noch wertvoller aber ist es für die Euagrios-Forschung. Wir erhalten damit ein griechisch überliefertes umfangreiches Schriftstück, das uns tief in Terminologie und schriftstellerische Eigenart des Euagrios hineinschauen läßt. Und wir erhalten weiter ein Schriftstück, das aus dessen Jugendzeit, aus seiner vormönchischen, genauer aus der Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Mönchszeit und der vormystischen Anfangszeit (in Konstantinopel) stammt. Der Euagrios des Briefes ist noch ganz anders dogmatisch interessiert als der spätere Mönch und Mystiker. Er zeigt sich hier als Schüler und Anhänger der Kappadokier. Doch wiederum erweist er sich ihnen gegenüber als ein recht selbständiger Geist, und schon hier entdecken wir überall den Grund dieser Selbständigkeit, das viel stärkere und unmittelbare Zurückgreifen auf den gemeinsamen großen Lehrer Origenes. Endlich hat sich uns hier in überraschender Weise ein neues unbekanntes Stück der Jugendgeschichte des interessanten Mannes enthüllt.

Ich schließe hier noch eine weitere kleine Beobachtung an. Es ist uns sowohl in der Briefsammlung Gregors von Nazianz (Nr. 243), wie unter der Gregors von Nyssa (Nr. 26) ein Brief an einen Mönch Euagrios erhalten. Derselbe Brief taucht in syrischer Ueberlieferung als Eigentum Gregors des Wundertäters auf. Die Ueberlieferung läßt uns also bei der Bestimmung über den Verfasser dieses Briefes die Wahl zwischen drei Gregoren, und demgemäß schwanken die Forscher in ihrem Urteil. Ich glaube aber, daß wir

---

1) Z. B. Philolaosfragment Stobaios Ekl. I 422, Clemens Alex. Protrept. II p. 22.

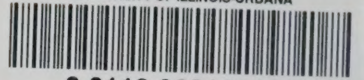
2) Vgl. Theol. Arithm. I 7: θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέειν.

3) Vgl. etwas mehr unten: θεωρία ἂν εἴη λοιπὸν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Das folgende (ἀπαλλαγέντες τοῦ γεώδους σώματος τούτου) ist wiederum ganz origenistisch gedacht s. o. § 16.

auch hier zu einem bestimmten Ergebnis kommen können. Denn ich glaube nachweisen zu können, daß der Adressat des Briefes Εὐάγριος μόναχος gar kein anderer als unser Euagrios ist. Dieser Euagrios hat nämlich (vgl. den Text etwa Migne 46, 1101 A) dem Briefschreiber folgende Frage gestellt: ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις (ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη), πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος. εἰ μὲν γὰρ ἁπλῆ, πῶς τὸν τρεῖς ἐπιδέξεται τῶν προειρημένων ἀριθμόν; τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον τὸ δὲ ἀριθμοῖς ὑποπίπτον, ἀνάγκη τέμνεσθαι, κἂν μὴ ἀριθμοῖς ὑποβάλληται. τὸ δὲ τεμνόμενον ἐμπαθές· πάθος γὰρ τομή. εἰ τοίνον ἁπλῆ τοῦ κρείττονος ἡ φύσις, περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις. εἰ δὲ τῶν ὀνομάτων ἀληθὴ ἡ θέσις ... τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν εὔχεται. Nun bemüht sich der Briefschreiber — im allgemeinen nicht sehr glücklich und eindringend —, die Bedenken des Fragestellers zu zerstreuen. Sein Hauptsatz ist (1104 B): τὴν γὰρ ἀμερῆ τοῦ κρείττονος ἕνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις. Es handelt sich bei diesen ὀνόματα doch nur um uneigentliche, nicht das Wesen der Dinge treffende Bezeichnungen: ἐπειδὴ κύριον ὄνομα τῶν νοητῶν τε καὶ ἀσωμάτων οὐδέν. Man benenne auch die menschliche Seele mit Namen, und sie sei doch eine Einheit, ein Quell teile sich in zwei Ströme und bleibe doch eine Einheit usw.

Wie gesagt, die Antwort ist sehr wenig charakteristisch. Um so charakteristischer ist die Fragestellung. Und ich meine, nach allem Vorhergesagten erkennt man in dem Fragesteller den Euagrios. Es ist sein Stil und seine Terminologie, die hier vorliegen. Freilich ringt er hier noch mit seinen Gedanken, das Problem ist ihm nicht gelöst, er ist noch nicht zu dem Ergebnis gekommen, daß das Wesen der göttlichen Monas jenseits aller Zahl liegt, und daß deshalb auch die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist nicht unter der Kategorie der Zahl begriffen werden könne. Aber seine Gedanken bewegen sich in dieser Richtung. Ich möchte die Anfrage des Euagrios ganz in seine Anfangszeit verlegen (erste Mönchszeit), und der in dem vorliegenden Brief Antwortende wäre dann kaum ein anderer als Gregor von Nazianz (s. die Einleitung des eben besprochenen Briefes). Daß sich in dem Brief die Charakteristika der Theologie Gregors kaum finden, mag an der ungewohnten Fragestellung liegen.

Bedenklich könnte nur stimmen, daß Gregor in seiner orat. 31, wie ich aus Holl, Amphilochios v. Ikonium S. 175 lerne, die bei den Altnicänern üblichen Bilder ... πηγή, ποταμός, ἥλιος, φῶς, die gerade am Schlusse des Briefes auftauchen, als unpassend beiseite schiebt. Aber Gregor bekennt hier doch zugleich, daß er kein anderes passendes Bild wisse (Holl 176). So mag er sich an anderm Ort ihrer doch wieder bedient haben. Andrerseits hebt Holl 176 hervor, daß er sich gern für die Darstellung der Trinität des psychologischen Schemas bedient habe. Und das psychologische Schema (allerdings nicht νοῦς λόγος πνεῦμα, sondern νοῦς ἐνθύμησις ψυχή) spielt im Brief die Hauptrolle.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 060163463